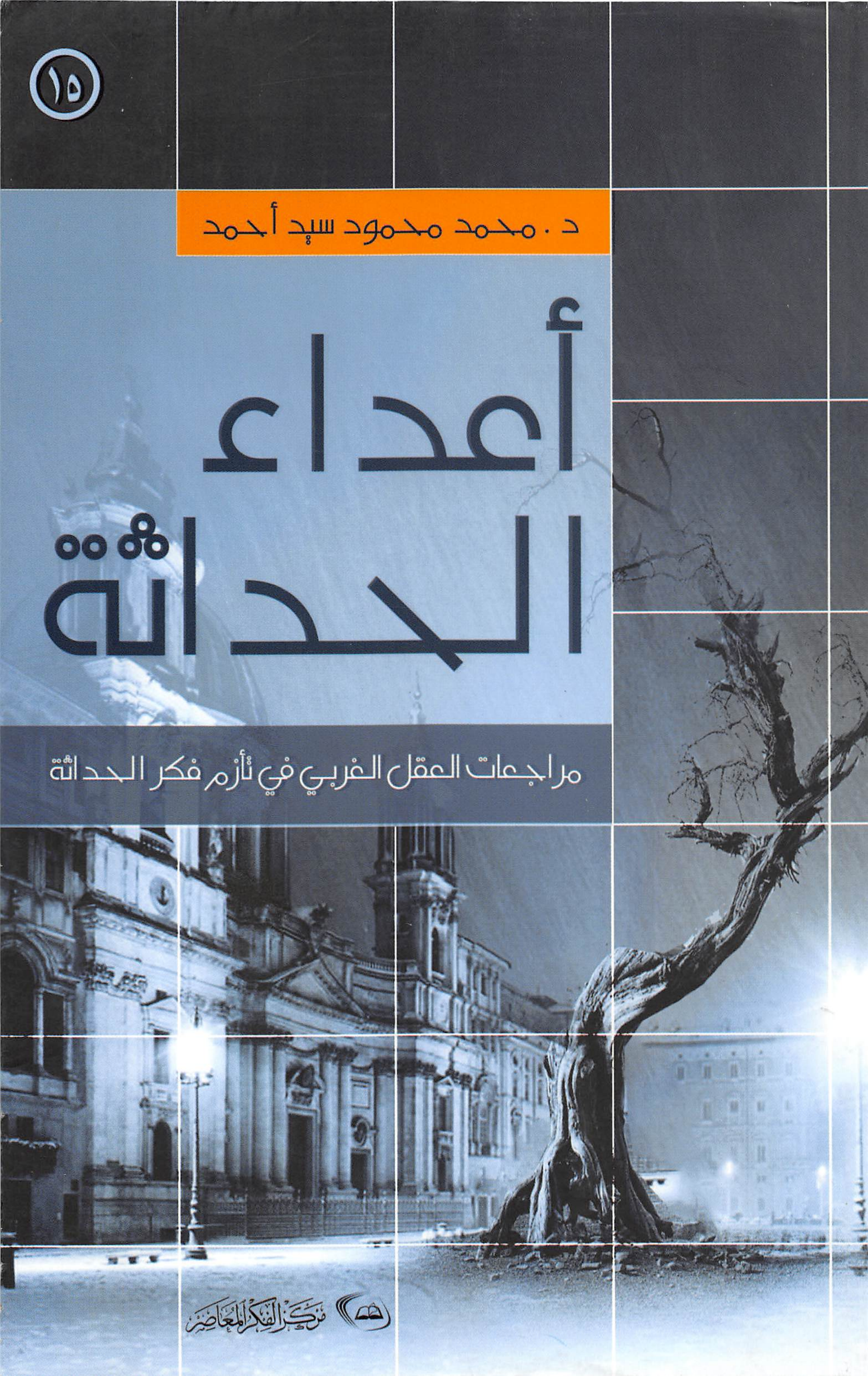

١٥
د. محمد محمود سيد أحمد
أعداء الحداثة
مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة
مركز الفكر المعاصر



أعداء الحداثة

"إن العالم تصنعه الأوهام الملازمة له، وقد وقع قرننا العشرون، تحت وطأة فكرة عن الحداثة، كثيرًا ما جعلته يرزح تحت وهم ؛ أنه لم يسبقه إليها عصر آخر"

"ألكسندر آدلر: القرن العشرون لم يأت بجديد: ص6"

"والآن يبدو في نظر العديد من الناس ذلك المشروع التحديثي، الذي دام قرونا كاملة من الزمن خطأ كارثيًا فاجعًا، وعملا شريرًا يغطي الكون."

"مارشال بيرمان: تجربة الحداثة- ص73"

"لعل الأحداث السياسة الراهنة كافية لتبرهن علي أن تجربة التحديث، هي في الغالب تجربة مأساوية، بل صادمة بالنسبة، لأولئك الذين يعانونها"

"لوي ديمون: الهويات الجماعية والأيديولوجية الشمولية وتفاعلهما في الواقع ، ص9"

"إن نظرية التحديث كمرجعية ماتت، و أن كرامة الميت دفنه"

"إيمانويل ولرشتاين: عن كتاب حداثة الحرب ، ص 117"

"والجميع يقولون: باختصار لنكن أعداء الحداثة"

"برينولا تور: لم نكن حداثيين أبدًا – ص 28"

المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف 96614539883
فاكس 96614532157
ص.ب 242193 الرمز البريدي 11322
البريد الإلكتروني daralwae@gmail.com





أعداء الحداثة

مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة

تأليف

د محمد محمود سيد أحمد طه نور

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

طه ، محمد محمود سيد أحمد

أعداء الحداثة : مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة / محمد محمود سيد أحمد طه ؛ - الرياض ، ١٤٣٤هـ

٢٠٨ ص ؛ ١٤ × ٢١ سم

ردمك : ٧-٩-٩٠٣٣٠-٦٠٣-٩٧٨

١- الحداثة – نقد أ. طه ، محمد محمود سيد أحمد طه ب. العنوان

ديوي ٣٠١,٢٤٢ ١٤٣٤/٣٧١٠



الطبعة الأولى

١٤٣٤هـ



ص . ب ٢٤١٤٧٠ الرمز البريدي ١١٣٢٢ الرياض المملكة العربية السعودية

هاتف ٠٠٩٦٦١٤٥٣٩٨٨٣ - فاكس ٠٠٩٦٦١٤٥٣٢١٥٧

markazfekr@hotmail.com

الموقع الإلكتروني www.al-fikr.com

فهرس المحتويات

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلوات الله وسلامه عليه وآله وصحبه.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ١٠٢﴾[آل عمران:١٠٢].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ١﴾[النساء:١].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾[الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

ثم أما بعد:

فمنذ أن أشرقت شمس الإسلام وسطعت أنواره، وأعداؤه يتربصون به، ويتحاملون عليه، ويريدون أن يطفئوا أنواره، وقد كلفوا أنفسهم ما لا طاقة لهم به، وعزموا على شيء ليس في حدود مقدورهم قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطۡفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَيَأۡبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾[التوبة:٣٢].

ولقد تنوعت وسائل الإعداد في محاربتهم لهذا الدين، وغاظهم كثرة إقبال الناس عليه، فإن أصحاب الديانات الأخرى يقلون، ويدخل الناس فيه أفواجًا ودومًا يزيدون. فمن أول يومًا جهر فيه الرسول ﷺ بالإسلام، فإذا بهم يعلنون العداء الصارخ والمكر الواضح، فأبرز أعداء الإسلام روح العداوة والبغضاء، ووقفت كتائبه وجهًا لوجه مع الإسلام لإجهاضه وإيقاف مده، والقضاء على أهله، فكانت الغلبة

للإسلام، والعلو للقرآن الكريم، وانتشر النور، والهدى والضياء، وانتصر الإسلام، ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾[الأنعام:١١٥].

ولقد كانت أوروبا -فيما يسمى بالعصور الوسطى- تعيش في ظلمات الجهل، ويحيط بها التخلف بكل أنواعه في جميع المجالات مكان، ولما ثارت ثورتهم ضد طغيان الكنسية وفسادها، وتقليدها وجمودها، وانفتحوا على العلوم، واستفادوا مما سطّره المسلمون، وأخذوا ونقلوا عن العرب سائر الفنون، وتحققت له القوة المادية، وقد تركوا الدين، واستبدلوا الإلحاد بالنصرانية، وعظموا التراث اليوناني والروماني، وقدسوا كلام الفلاسفة، وآمنوا بضرورة عزل الدين عن الحياة، وتهميش دوره وخصصته، وظنوا أن هذا طريق النجاة، ورغم ذلك فإن الأزمات قد أحاطت بهم، والزلازل النفسية هزت كيانهم، فكيف يصلح المخلوق بغير هداية خالقه؟! أم كيف يسعد العبد بدون توجيه مولاه؟!

لقد حاربوا الفطرة، وهي غالبة غير مغلوبة، فإذا بالتقدم العلمي الذي أحرزوه لا يسمن ولا يغني من جوع، فالروح مازالت حائرة، والعقول ما زالت تائهة، رغم أن هداها بين يديها، والحقيقة أمام عينيها، والإسلام مازال ينادي عليها بأن أجيبوا داعي الله وآمنوا به، إلا أن الميراث الدفين، والحقد الصليبي المكين؛ قد حال بينهم وبين سبل الهداية، ورفضوا صوت الحق، ونداء الفطرة، واستمروا في جهالة وغطرسة، فما أشبه الليلة بالبارحة، بالأمس عاشوا ظلمات الكنيسة، وأمراض التحريف، واليوم يعيشون ظلمات الحداثة، وأمراض التحديث، وفي كل ناصبوا الإسلام العداء، مرة بالغزو الحربي، ومرات بالغزو الفكري، ومما لا شك فيه أن سهام الغزو الفكري خطيرة، وجروحه غائرة، فكانت مراكز الاستشراق والتنصير، مخازن هذا الغزو، وأدواته ووسائله، فوجهوا سهام التشكيك في الإسلام عقيدة وشريعة، كتابًا وسنةً، لغةً وتراثًا، أدبًا وفنًّا، والأدهى من ذلك استقطاب نفر من بني جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا، فجنّدوهم لتنفيذ أحكامهم، وتحقيق أمانيهم؛ عملًا بالقاعدة التي اخترعوها، لا يقطع الشجرة إلا أحد فروعها، فحمى الوطيس بذلك، واستجابت هذه الفئات المضللة، واتخذت من أوروبا قبلة، ومن أعداء الإسلام أساتذة وإخوانًا، فراحوا ينشرون الضلال، ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم، فكانوا

تلاميذ المستشرقين، وأدوات المستعمرين، حتى أشربت قلوبهم حب الجاهلية، وبغض الإسلام، وهما عدوان لا يلتقيان، وأقسموا جهد أيمانهم أن الدين الإسلامي يعطل التقدم والتمدن، والرقي والازدهار، وصاحوا بالمسلمين إن أردتم أن تخرجوا من دوائر التخلف، والفقر، والعجز، والديون؛ فادخلوا في تيار الحداثة، والعقلانية، والتنوير، هكذا يساق القول اعتباطًا، وترمي التهم بالإسلام جزافًا، وهكذا وضعوا الإسلام مع بقية الأديان في قفص الاتهام، وقد علموا أنه غير تلك الأديان المحرفة، وغير تلك المذاهب الناقصة، ولكنها شنشنة عندهم معروفة، وقلوبهم من جهة الإسلام مريضة، والحق يقال: إن التحديث الصحيح إنما هو الأخذ بكل الوسائل العلمية، والتقنية، والإدارية، التي يتطلبها العصر، والتي لا تكون الأمة بغيرها أمة قوية في اقتصادها وسلاحها وإعلامها، فهل وجد الحداثيون في الغرب أو الشرق في الإسلام ما يتناقض مع شيء من هذا؟ ألم يأخذ المسلمون في تاريخهم بكل ما تطلبته عصورهم المختلفة في هذه المجالات حتى صاروا إلى نهاية القرن السادس عشر الميلادي القوة العالمية الأولى في مجال التقدم العلمي والتقني والسلاح البري والبحري؟

فإذا كانوا قد حققوا كل هذا في الماضي مع استمساكهم بدينهم، فما الذي يمنعهم من تحقيقه تارة أخرى من غير ترك لهذا الدين؟

إن تخلف المسلمين المعاصر في هذه المجالات إن عزى إلى أي شيء، فلا يمكن أن يعزي إلى دينهم؛ إذ ما الذي يجعلهم يعمون فجأة عن حقيقة دينهم، فيرونه متناقضًا مع أمور كانت من أسباب قوتهم واستعلائهم من قبل؟

إن أنصار الحداثة في بلاد العروبة والإسلام يريدون تقليدًا أعمى للمسيرة الحضارية الغربية، ظانين ظن السوء أنها كفيلة بتحقيق سعاتنا وطموحاتنا! هكذا يبشر أنصار الحداثة، يريدون نقل مفهوم الحداثة الغربية المشتمل على تأليه العقل، وفصل الدين عن الحياة، فلا سلطان على العقل إلا العقل نفسه، والقول بالمرجعية الإنسانية، وأوربة البلاد الإسلامية، حقًّا إنها السنن التي أخبر عنها المعصوم ﷺ إذ يقول: «لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرًا بشبر، وذراعًا بذراع؛ حتى لو سلكوا

جحر ضب لسلكتموه، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى قال: فمن»[1].

وإنها فتنة المغرب التي أخبر الصادق المصدوق ﷺ أنها أعظم من فتنة المشرق، فقد كان يتعوذ من فتنة المشرق، فقيل له: وكيف فتنة المغرب؟ قال: هي أعظم وأعظم»[2].

إن تبني المقولات الغربية في إقصائها للدين، وتهميشها للوحي لا تقبل على الإطلاق في المناخ الإسلامي، ونظرًا لخطورة الحداثة وما بعدها، كان لابد من المساهمة في بيان كشف هذا التيار من خلال دراسته في بيئته الأولى أي في منشئه، ومولده، حتى لا نتهم أننا نتكلم فيما لا نعرف، وحتى يعرف المثقفون من العرب والمسلمين أن دعاة الحداثة لم ينشئوا مذهبًا، ولم يبتكروا فكرًا، إنما هو الحديث المعاد، والكلام المنقول المقلد، ومن عجب أن المفكرين في الغرب بدءوا ينفضوا أيديهم من أفكار الحداثة، وأظهروا سخطهم على مقولاتها؛ لأن نتائجها كانت مؤلمة، لقد أفادت بصورة لا تنكر في تقدم العلوم الطبيعية كالطب، والهندسة، وعلم الفضاء منذ أن حجرت على الكنيسة الغربية، ومنعتها من التدخل في أمور الحياة والعلم، لكن في نفس الوقت أفقدت الإنسان معني الإنسانية، لقد أهملت الروح، فصار الإنسان تائها، ولنترك لعقلائهم يتحدثون ويتكلمون بأنفسهم عن هذا الوضع المأساوي المتأزم، فلا يوجد أفضل من المريض نفسه حينما يعبر عن آلالامه، ولا أقوى من المبتلى حينما يعبر عن بلواه، ولا أعبر من الحزين نفسه حينما يبث شكواه.

وهذا الكتاب الذي بين يديك – أيها القارئ الكريم – يعد الجزء الأول بعد التعديل لموضوع أطروحتي الدكتوراه والتي تقدمت بها إلى قسم الأديان والمذاهب بكلية الدعوة الإسلامية بجامعة الأزهر الشريف والتي أشرف عليَّ فيها أستاذنا

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء/ باب ما ذكر عند بني إسرائيل (١٢٧٤/٣) ج (٣٢٦٩) عن أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه –.

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (١٨٧/١٧) ح (٥٠٢) عن عصمة بن قيس، (المعجم الكبير للطبراني) ت ٣٦٠هـ، بغداد: الجمهورية العراقية. د هوك، ط٢، تح: حمدي عبد المجيد السلفي، (د ت)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: (٢٠٢/٧) رجاله ثقات.

الأستاذ الدكتور عبد الله علي عبد الحميد سمك أستاذ الأديان والمذاهب بجامعة الأزهر، وتابع إشرافها أيضا أستاذنا الأستاذ الدكتور أحمد عبد المبدئ أحمد النجمي، وناقشها الأستاذ الدكتور حسن عبد الحميد حسن عميد كلية أصول الدين، هو رحمه الله تعالى من كبار علماء الأزهر، وكذا الأستاذ الدكتور محمود أبو الفتوح السيد رئيس قسم الأديان بجامعة الأزهر، فلهم مني كل التقدير والثناء، وكذلك الشكر موصول لكل العلماء الكبار الذين أكرمني الله بهم، واستفدت منهم، والشكر موصول لعائلتي ووالديَّ، فلم أرى منهم إلا المعونة والتشجيع، أما بخصوص تعديلات التي قمت بها، فهي بتوجيهات كريمة من الأستاذ الدكتور ناصر الحنيني، فلشخصه الكريم مني كل التقدير، ولمركز الفكر المعاصر بالرياض جهود مضنية في خدمة الفكر الإسلامي تدل على بصيرة القائمين عليه، ودقة استيعابهم لحاجات أمتهم العربية والإسلامية، فطالما كان ينادي الغيورين على الثقافة العربية الإسلامية بضرورة وجود مراكز متخصصة تهتم بعالم الأفكار، وترصده دراسة وتقويمًا، وفقهم الله تعالى لنشر الوعي والخير، ولا أنسي في هذا السياق دار الوعي للنشر والتوزيع بالرياض، فلها وللقائمين عليها والعاملين فيها جميل الثناء والتقدير لما بذلوه من جهد مشكور في إخراج هذا الكتاب إلى النور.

وأخيرًا أرجو أن أكون قد وفقت في إعطاء صورة موجزة مركزة للقارئ العربي عن مفهوم الحداثة في الغرب، فإن كنت قد وفقت، فهذا من الله تعالى وحده، وإن كانت الأخرى فحسبي أني شجعت الناقدين إلى بيان خطئ وتصحيحه، وحملت الباحثين على توسيع مباحث الموضوع من جوانب مختلفة.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

د محمد محمود سيد أحمد طه نور

الجيزة – مدينة الشيخ زايد

في ١٩ صفر ١٤٣٤ هجرية – ٢ من يناير ٢٠١٣ ميلادية





التمهيد

أولًا: مفهوم الحداثة في اللغة العربية.

ثانيًا: مفهوم الحداثة في المعاجم، والثقافة الغربية.

ثالثا: التعريف ببعض المصطلحات المتعلقة بمفهوم الحداثة.

أولًا : مفهوم الحداثة في اللغة العربية :

كلمة الحداثة تعني في أصلها اللغوي: نقيض القديم، وهو أمر متفق عليه في اللغة؛ فعلى سبيل المثال: ورد في لسان العرب: «حدث: الحديث نقيض القديم، والحدُوثُ نقيض القُدْمة، حدث الشيء يحدث حدوثًا، وحداثة، وأحدثه، فهو مُحْدث، وحديث، والحديث: الجديد من الأشياء»[1]. والحديث: الخبر واستحدثت خبرًا إن وجدت خبرًا جديدًا، وتقول: افعل هذا الأمر بحدثانه وحداثته، أي: في أوله وطراوته، ومستحدثات: مولدات.

وجاء في القاموس المحيط: «(حدث) حدوثًا وحداثة نقيض قَدُم»[2].

وفي معجم مقاييس اللغة: «الحاء والدال والثاء، أصل واحد، وهو كون الشيء لم يكن»[3].

وتستعمل هذه المادة من ناحية اللغة في المعاني الحسنة، وكذلك في ضدها، فمثلًا: أحدث، بمعنى: أوجد وأبدع، وكذلك بمعنى: زنى أو تغوط، والسياق في هذه الحالة هو الذي يحدد المعنى المراد.

---

(١) ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري): لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م، ج٤ ص٥٢.

(٢) الفيروزآبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب) ت ٨١٧ هـ، بيروت: دار الجيل (د ط)، (د ت) ج١ ص ١٧٠.

- وراجع: الفراهيدي (الخيل بن أحمد) ت ١٧٥هـ، كتاب العين، تحقيق د/ مهدي المخزومي، د/ إبراهيم السامرائي، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ج٣ ص١٧٧.

- والأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد) ت ٣٧٠ هـ، تهذيب اللغة، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة ط١، ١٩٦٤م، ج٤ ص٤٠٥.

- وابن عباد (الصاحب إسماعيل) (ت ٣٨٥هـ)، المحيط في اللغة: تحقيق محمد حسن آل ياسين (الشيخ)، العراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة المعاجم والفهارس، رقم ٣٦، ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ج٣ ص٢٥١.

- والجوهري (إسماعيل بن حماد ت ٣٩٣هـ): الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج١ ص٢٧٨.

(٣) ابن فارس (أحمد بن فارس بن زكريا) ت٣٩٥هـ، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م، ج٢ ص٣٦.

- وله أيضًا: مجمل اللغة، تحقيق الشيخ هادي حسن حمودي، الكويت: معهد المخطوطات العربية - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، ج٢ ص٣٨.



وعلى هذا ورد استعمالها في الكتاب الكريم، فمثلًا يقول تعالى: ﴿ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ ﴾[الطور:١١]، أي: «بقرآن مثله»(١).

ويقول تعالى: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ [الأنبياء:١٢].

وفي الحديث الشريف: يقول ﷺ: «لقد كان فيما قبلكم من الأمم ناس محدثون، فإن يك في أمتي أحدٌ؛ فإنه عمر»(٢).

ومحدثون: بمعنى ملهمون، «والملهم هو الذي يلقى في نفسه الشيء، فيخبر به حدسًا وفراسةً، وهو نوع يختص به الله ﷺ من يشاء من عباده الذين اصطفى، مثل عمر، كأنهم حدثوا بشيء فقالوه»(٣).

---

(١) الدامغاني (الحسين بن محمد ت ٤٧٨هـ) الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، تحقيق محمد حسن أبو العزم، القاهرة: نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - وزارة الأوقاف المصرية، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، ج١ ص٢٦٩.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب فضائل الصحابة، ٦/ باب مناقب عمر بن الخطاب، أبي حفص القرشي، العدوي - رضي الله عنه - (ج٣ ص١٣٤٩)، حديث رقم ٣٤٨٦، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - (الجامع الصحيح: دمشق: دار ابن كثير واليمامة ط٣، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م ضبط وترقيم د/ مصطفى ديب البُغا).

وأخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر - رضي الله عنه - (ج٤ ص١٨٦٤)، حديث رقم ٢٣٩٨ عن عائشة رضي الله عنها (صحيح مسلم، القاهرة: دار الحديث (د.ت) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي).

وأما عمر فهو: عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى، القرشي، العدوي، الفاروق، أبو حفص، أمير المؤمنين - رضي الله عنه -، أمه: حنتمة بنت هاشم بن المغيرة المخزومية، ولد بعد الفجار الأعظم بأربع سنين، وذلك قبل المبعث النبوي بثلاثين سنة، وقيل: غير ذلك، وكان إليه السفارة في الجاهلية، وكان عند المبعث شديدًا على المسلمين، ثم أسلم، فكان إسلامه فتحًا على المسلمين وفرجًا لهم من الضيق، استشهد في سنة ثلاثة وعشرين من الهجرة.

راجع: العسقلاني (أحمد بن علي بن محمد المعروف بالحافظ ابن حجر ت٨٥٢هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت: دار الفكر، (د ط)، (د ت)، ج٢ ص٥١٨، ابن الأثير (عز الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ت٦٣٠هـ) أسد الغابة في معرفة الصحابة، القاهرة: دار الشعب، (د ط)، ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م، ج٤ ص١٤٥.

السيوطي (جلال الدين ت٩١١هـ): تاريخ الخلفاء، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م، ص٨٦.

(٣) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية ج١ ص٣٥٠.

والأمثلة السابقة وردت في سياق المعاني الحسنة، وأما ما ورد في ضد هذه المعاني؛ فمثلًا قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ﴾ [سبأ:١٩]، أي: «أخبارًا وعبرًا يتمثل بهم في الشر»(١).

وأيضًا بمعنى «يتحدث بهلاكهم»(٢).

وقوله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رَدٌّ»(٣)، والمقصود بأمرنا في هذا الحديث الشريف هو: «دين الإسلام، فهو أمرنا الذي نهتم له، ونشتغل به؛ بحيث لا يخلوا عنه شيء من أقوالنا وأفعالنا، فمن أحدث فيه ما ليس منه فهو رد مردود»(٤).

وكذلك قوله ﷺ: «إياكم ومُحَدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»(٥).

ومعنى المحدثة في هذا الحديث هو: «ما لم يكن معروفًا في كتاب ولا سنة ولا إجماع»(٦)، والملاحظ مما سبق: أن الحداثة في أصلها اللغوي هي ضد القديم، وأنها تستعمل في الأشياء الحسنة والقبيحة، والمعنى المراد يحدده السياق العام،

---

(١) فخر الدين الطريحي (الشيخ) ت ١٠٨٥ هـ، مجمع البحرين، بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د ط)، ١٩٨٥م، ج٢ ص٢٤٤.

(٢) محمد طاهر الصديقي الهندي الفُتني الكجراتي (الشيخ) ت ٩٨٦هـ، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار الهندي: مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الركن، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، (د ط)، ج١ ص٤٦٩.

(٣) حديث متفق عليه، أخرجه البخاري في الصحيح، في كتاب الصلح/ باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (٢/٩٥٩) رقم ٢٥٥٠.
وأخرجه مسلم في الصحيح في كتاب الأقضية/ باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (٣/١٣٤٣) رقم ١٧١٨، كلاهما عن عائشة رضي الله عنها.

(٤) الشيخ الطريحي: مجمع البحرين، (م، س) ج٢ ص٥٤٤.

(٥) صحيح: أخرجه أبو داود في «السنن» كتاب السنة/ باب في لزوم السنة (٤/١٩٧٤) رقم ٤٦٠٧ عن العرباض بن سارية - رضي الله عنه - (السنن لأبي داود، القاهرة: دار الحديث ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م) تحقيق: د/ عبد القادر عبد الخير، د/ سيد محمد سيد.
وأخرجه الترمذي في السنن، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة (٥/٤٣)، رقم ٢٦٧٦، وقال عنه: حديث حسن صحيح، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، تحقيق إبراهيم عطوة) ط١، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.
وأخرجه الدارمي في السنن: المقدمة، باب اتباع السنة (١/٥٧) رقم ٩٥، (القاهرة: دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي) تحقيق: فواز أحمد رمرلي، وخالد السبع العليمي، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

(٦) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر (م، س) ج١ ص٣٥١، مرجع سابق.
والصديقي الفتُني: مجمع بحار الأنوار (م، س) ج١ ص٤٦٦.

وهـي مصدر حدث، وصيغة فعالة تدل على الحرفـة، والصنعة، والمزاولة إذا كانت مكسـورة الفـاء مخففة العين، مثل: نجارة، وتجارة، وزراعـة، وصحافة، وتدل على اسم الآلة بفتح الفاء مع تشديد العين، مثل: ثلاجة، وسيارة، وبرادة، وأخذت دلالتها مـن صيغة المبالغة، ويصعـب توجيه هذا الاصطلاح حسب قانـون اللغة والصرف. والخلاصة: أن الجذر اللغـوي بمعنى الجدة والحدوث، ولكن يلاحظ عند الترجمة من اللغات الأجنبية الغربية نجد اللبس، والغموض، والاضطراب، والتفاوت، وإليك البيان:

ثانيًا: مفهوم الحداثة في المعاجم والثقافة الغربية:

إن تحديـد المفاهيم في الدراسات النظريـة هو السبيل الوحيد لوحدة الدراسة، وعـدم وقوعهـا في المتناقضات والمغالطات، ومعلوم أن الحكـم على الشيء فرع عن تصوره، فلا حكم على مجهول أو على أمر مختلف في ماهيته.

ويعتقـد الباحـث أن مـن أبجديـات التعامل مع عـالم المفاهيـم والمصطلحات ضـرورة الرجوع إلى معنى المفهوم في بيئتـه الأولى، ودراسة ظروف نشأته، وتطوره الـدلالي، وسيرته في وطنـه الأصلي. فالجو الذي نشأ فيه المفهـوم، أو المصطلح مع التغيـيرات التـي صاحبت ظهوره من الأهمية بمكان؛ في مجـال التعرف والتعمق في دراسة المفهوم، ومن ثم تحديد العلاقة، أو بيان الحكم الصحيح له أو عليه.

ومن المتفق عليه بين الدارسين، أن مفهوم الحداثة من أشد المفاهيم إثارة للجدل، حيـث إنها -الحداثة- تستعصي على التحديد، وترفض التوصيف، وتتنكر لمسلمات التعريـف، ويكتنف تعريفها في بيئتها الأصليـة الغموض، واللبس، والاضطراب، من أجل ذلك يصعب تعريفها بحد جامع مانع. فلا غرابة -لما سبق- أن عرف بعضهم الحداثـة بعد الجهـد بالحداثة، ومن اللافـت للاهتمام؛ أن هـذا الموقف يرجع في الأساس إلى تعدد وجهات النظر حول هذا المفهوم، واختلاف مشارب النظار إليه أو المفكرين فيه، بالإضافة إلى طبيعة هذا المفهوم من حيث مضامينه ومحتوياته، فهو مفهـوم مركب أو معقد أو متشابك -كمـا يقال-، ومع ذلك فلا مناص من دراسته، وفحصه للوصول إلى كنهه، حيث إنه يعتبر من المفاهيم المفتاحية في مجال الثقافة الغربية؛ والجذر اللغوي اللاتيني للكلمة (modus) .

تعني: الشكل، أو الصيغة، أو الطريقة التي تكون علامة للشيء، ومنها اقتبست كلمة الموضة المعربة كما في الفرنسية وغيرها، والحداثة بوصف عام كما ورد في معجم أكسفورد: «استعمال طريقة في التعبير، أو خصوصية في الأسلوب، أو ميزة غريبة في صنعة ما، مما يميز الأوقات الحديثة أو الأزمنة العصرية»[1]. ويفهم من هذه الترجمة أنها عبارة عن بدعة غريبة وغير مألوفة تميز الأزمنة الحديثة، وهذا كما هو ظاهر يعد من قبيل التوصيف العام.

ومن ناحية المفهوم الاصطلاحي نجد كما سبق العديد من التعريفات المختلفة في مقام توصيف هذا المفهوم المعقد أو المركب، وفي هذا الصدد يقول الناقد الإنجليزي رايموند وليامز[2]: «بدأ تعبير الحديث (Modern) مرادفًا -بدرجة تزيد أو تنقص- لتعبير «الآن» أواخر القرن السادس عشر، وفي كل الأحوال، فقد كان من المألوف أن يميز الفترات الزمنية التالية للعصور الوسطى والعصور القديمة، ثم جاء القرن الثامن عشر وانتشر استخدام «يحدِّث»، و«الحداثة»، و«حداثي» بمعنى التعصير والتحسين. وفي القرن التاسع عشر بدأ التعبير يأخذ مسحة ما هو مرغوب وتقدمي إلى حد بعيد... لكن «الحداثة» كعنوان لحركة ثقافية شاملة، ثم استرجاعها كتعبير عام منذ ١٩٥٠م»[3].

ومن الملاحظ أن الحداثة «تشير بشكل أو بآخر، إلى مرور الزمن، فمن خلال الصفة «حديث» تشير إلى نظام جديد، وإلى تسارع، وإلى القطيعة، وإلى ثورة في الزمن، وعندما تظهر كلمات «حديث»، «تحديث»، «حداثة» نحدد من باب التضاد

(1) The Oxford English Dictionary, 1933 Vol: VI, P: 573.

ترجم هذا النص وغيره من نصوص التمهيد الدكتور صلاح رمضان السيد، رئيس قسم اللغات الأوربية القديمة، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، وهي ترجمة خاصة لهذا البحث.

(٢) رايموند ويليامز (١٩٢١-١٩٨٨م)، أحد أهم النقاد الإنجليز المعاصرين، عمل أستاذًا للدراما بجامعة كيمبريدج حتى تقاعد في ١٩٨٣م، من أعماله المنشورة: الثقافة والمجتمع، ١٩٥٨م، «الريف والمدينة»، ١٩٧٥ «الماركسية والأدب»، ١٩٧٧، مسائل في المادية والثقافة، ١٩٨٠؛ منابع الأمل- الثقافة، الديمقراطية، الاشتراكية، ١٩٨٩، وله عدد من الروايات المنشورة.

انظر: رايموند ويليامز: طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد (ترجمة) فاروق عبد القادر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- سلسلة عالم المعرفة (ثقافية شهرية) العدد رقم ٢٤٦، صفر ١٤٢٠هـ يونيو ١٩٩٩م، ص٢٧٩.

(٣) (ن، م): ص٥٢.

ماضيًا قديمًا ومستتبًا... فهي كلمة تشير إلى كسر في السير المنتظم للزمن، وتشير أيضًا إلى معركة فيها المنتصرون والمنهزمون»[١].

وبمعنى مقارب يذكر الفيلسوف الألماني هبرماس[٢] أن «كلمة حديث Moderne» استعملت المرة الأولى في القرن الخامس بهدف التمييز بين الماضي الروماني والوثني من جهة، والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميًّا من جهة أخرى.. فالمفهوم يعبر دائمًا- ومن خلال مضامين مختلفة- عن وعي عصر ما يُحدِّد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة، ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث»[٣].

ويحددها الألماني هبرماس في شكلها الغربي الخاص بأنها: «مشروع ولده جهد غير عادي من جانب مفكري التنوير[٤]؛ لتطوير علوم موضوعية، وأخلاق كونية، وقانون كوني، وفن مستقل، وفقًا لمنطقها الداخلي»[٥]، وفي ذلك إشارة إلى أصل الحداثة كنسق نقدي لمعتقدات الكنيسة الغربية طوره رواد التنوير الغربي في سيرهم للخروج من سلطان الكنيسة، ووصاية كهنوتها.

---

(١) برينولاتور: لم نكن حداثيين أبدًا، (ترجمة) إياس حسن وعدنان محمد، دمشق: دار المدي للثقافة والنشر. ط١، ٢٠٠٠م، ص ٢٩.

(٢) يورجين هبرماس: (١٩٢٩م) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرانكفورت، ينتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت النقدية، ويعد من أبرز ممثليها، حاول مع فلاسفة آخرين انتقاد المجتمع، وأشكال الاستلاب الحديث، مركزًا على العقلانية التواصلية، وطالب بفلسفة أنوار جديدة، من أهم كتبه: القول الفلسفي للحداثة، النظرية والممارسة. انظر: أ. زونى إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، بيروت: دار الكتب العلمية ط١، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م، ج٢ ص٥٢٣.
جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، بيروت: دار الطليعة ط٢، ١٩٩٧ ص ٦٨٧.
سامي خشبة: مفكرون من عصرنا القاهرة، المكتبة الأكاديمية ط١، ٢٠٠١م، ص ٨٨٤.

(٣) يورجين هبرماس: الحداثة مشروع ناقص (ترجمة) د. بسام بركة، (بيروت) مجلة الفكر العربي المعاصر العدد (٣٩)، آياد- حزيران، ١٩٨٦م، ص٤٢.

(٤) التنوير: النهضة الفكرية في أوربا التي امتدت على طول القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر، واتخذت شكل ثورة على التزمت، والتركيز الإيجابي على استخدام العقل، والأساليب التجريبية في الكشف عن الحقيقة، وتأمين السعادة، وإعادة تشكيل المؤسسات على نحو يكون أشد قدرة على توفير التقدم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. يراجع: الكيالي (م، س) ج٣ ص٢٢٢-٢٢٦.

(٥) انظر: رول ماير: البحث عن الحداثة (الفكر السياسي العلماني الليبرالي واليساري في مصر ٤٥-١٩٥٨م)، أطروحة الدكتوراه -جامعة أمستردام- هولندا، (ترجمة) شريف يونس، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات ط١، ٢٠٠٠م، ص٢٢.

لـذا يصفها أحد الباحثين الغربيين بأنهـا: «انحسار الإيمان الديني، وفقدان الدين لمرجعيته المعصومة»[١]. وبمعنى أوضح: «هي عدم الانطلاق المباشر من الدين»[٢].

ويقـول آلان تورين[٣]: هـي –أي: الحداثة–: «بناء صـورة عقلانية للعالم الذي يدمـج الإنسـان بالطبيعـة –الكـون المتناهـي في الصغـر (الميكروكـزم) في الكون المتناهي في الكبر (الماكروكزم)–، وترفض كل أشكال الثنائية بين الجسد والنفس، وبين عالم الإنسان والعالم المفارق»[٤].

ويقـول الشاعـر الفرنسي بودلـير[٥]: «إن الحداثة هي المؤقـت، وسريع الزوال، والجائـز، هـي نصف الفـن، بينما الأبـدي والثابت هـو النصف الأخـر»[٦]. وهذا توصيـف لهـا في مجال الأدب والفـن، ولا يخرج عن إطار المفهـوم العام لها؛ لذلك

---

(1) Neusner, Jacob: Judaism in the modern times, Black well publisher, 1995 P.I.
ينظر: د/ عرفان عبد الحميد فتاح: الفكر الديني وتحديات الحداثة، (بيروت) مجلة إسلامية المعرفة، السنة (٧)، العدد (٢٦) خريف ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، ص١٨.

(٢) مـا يك فيذرستـون (وآخرون): محدثات العولمة (ترجمة) عبد الوهاب علوب، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة المشروع القومي للترجمة (٩٣)، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٧٨.

(٣) آلان توريـن: مفكر وفيلسوف وعالم اجتماع غربي معاصر يميل إلى الحزب الاشتراكي الفرنسي، وعمل مستشارًا لـ ميشيل دوكار (رئيس الوزراء الفرنسي الأسبق) في الفترة ما بين ١٩٨٨-١٩٩١م، يراجع مقدمة المترجم.

(٤) آلا توريـن: نقـد الحداثة (ترجمـة) د/ أنور مغيث، القاهـرة، المجلس الأعلى للثقافـة، سلسلة المشروع القومي للترجمة (٣٨)، ط١، ١٩٩٧م، ص٥٢-٥٣.

(٥) بودلير: (١٨٢١-١٨٦٧م) هو أبو العصور الفرنسية الحديثة في الشعر، فقد والده طفلًا، فتزوجت أمه ثانية، فتأثـر في سلوكـه سلبًا، كان مشهـورًا بالمجون والإسراف والخمـور، كتب في نقد الرسم، نشـر ديوانه الأشهر أزاهير الشر (١٨٥٧م) فعد إباحيًا وغُرِّم بثلاثمائة فرنك، وحذفت منه ست قصائد، مات مشلولًا.
يراجـع: رَواد طَربيـة: مختار الشعر الغربي من بـود لير إلى بير بفير (بيروت: المسـار للنشر والأبحاث والتوثيق، ط١، ١٩٩٤، ص١٣.
وياسـر يونـس (ترجمة): مختارات من ديـوان أزهار الشر، القاهـرة: الهيئة المصريـة العامة للكتاب، ١٩٩٥م، ص ٩ - ١٣.

(٦) انظـر: مارشـال بيرمان: حداثة التخلف (تجربـة الحداثة) (ترجمة) فاضل جتكـر، قبرص، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣م، ص ١٢٤.
- ديفيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي (ترجمة) د.محمد شيا، مراجعة: د. ناجي نصر، حيدرحاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، مايو ٢٠٠٥م، ص ٢٧.
- يـول. ب. ديكسـون: الأسطـورة والحداثة في أحـلام محالة إلى التقاعـد، حول روايـة: دون كازمورو (ترجمة) خليل كلفت، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٨، ص ٢٦.
- مايك فيذرستون (وآخرون): محدثات العولمة (م، س)، ص ١٤٧.
- فرانـك كايم: الحداثـة وما بعـد الحداثة (ترجمـة) أحمد محمد حسـن، مراجعة، أ. م، د. حامـد أحمد غانم، القاهرة، مجلة الفن المعاصر (فصلية علمية محكمة) أكاديمية الفنون العدد (٣) شتاء (٢٠٠١م)، ص ٢٥٤.

عرفتهـا موسوعة الأدب والنقد بأنهـا: «ظاهرة أدبية تاريخية، ذات دلالة أوسع، تمثل مختلف مراحل استيعاب التحولات الكبرى في بنية المعرفة، والعقائد الإنسانية، وفهمها وهضمها»[١]. فهي في هذا السياق تعني ببساطة: «التحول المستمر والمتسارع»[٢]. كما أنها في مجملها هي: «قطع معرفي علمي وعلماني مع الموروث»[٣]. فالحداثة حسب كلامهم انقطاع عن الماضي وانفصال عنه. ولذا وصفت بأنها: «التحمس لما هو حديث»[٤].

ويري الباحث أنه من المفيد -والحالتئذ- تصنيف الحداثة كمفهوم غربي من خلال ثلاث مستويات:

المستوى الأول: الحداثة باعتبارها مذهبا: (MODRNISM)

يحدد معجم «وبستر» الحداثة كمذهب فكري أو طرح نظري، فيذكر أنها هي: «الاستعمال الحديث، أو الممارسة الحديثة، أو الفكر الحديث، وهي تعني التعاطف مع الأفكار الحديثة، وهي حركة في المسيحية من الحركات الكثيرة والمختلفة، التي تحاول أن تعيد تجديد العقيدة التوراتية والمسيحية والتعاليم الخاصة، في ضوء العلم الحديث.

وهو الأمر الذي أدين في الكنيست الكاثوليكية الرومانية[٥] من قبل البابا بيوس العاشر[٦] في عام ١٩٠٧م باعتباره إنكارًا للإيمان».

---

(١) مارتن كويل (وآخرون): موسوعة الأدب والنقد (ترجمة) د. عبد الحميد شيحة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة المشروع والقومي للترجمة (٨٤)، ط١، ١٩٩٩م، ج١ ص٢٦٣.

(٢) ريشارد أوزبرن/ بورن فان لون: علم الاجتماع سلسلة أقدم لك (٥٤٨)، (ترجمة) حمدي الجابري، مراجعة: د/ إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة/ ط١، ٢٠٠٥، ص٣٠.

(٣) يراجع: د/ خليل أحمد خليل: معجم المصطلحات الاجتماعية، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٥م، ص١٠٦.
- معجم المصطلحات الفلسفية، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٥م، ص٦٢.

(٤) رشدي فكار (دكتور): علم الاجتماع وعلم النفس والانتربولوجيا الاجتماعية -معجم موسوعي عالمي- باريس: دار النشر العلمية -جينيز- ط١، ١٩٨٠م، ج١ ص١٤٦.

(٥) الكنيسة الكاثوليكية: أي الجامعة، وهي عند أصحابها الكنيسة الحقة التي أسسها السيد المسيح، ورتب مؤمنيها تحت سلطان الرسل والأساقفة من بعدهم، يرأسهم القديس بطرس هامة الرسل، والحبر الأعظم خليفته، وهي تتفرع في وحدة الإيمان والسلطة إلى طوائف تتباين بطقوسها ولغاتها.
يراجع: لويس معلوف اليسوعي: المنجد في اللغة والأدب، بيروت: المطبعة الكاثوليكية (د.ت)، ج ٢ ص٤٢٨.
- الأب صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي (مراجعة) الأب جان كوربون، بيروت: دار المشرق بالتعاون مع مجلس كنائس الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٤م، ص٣٩٠.

(٦) بيوس العاشر: (١٨٣٥-١٩١٤)، تولى البابوية (١٩٠٣-١٩١٤)، عُني بالمسائل الاجتماعية، وبخاصة تحسين أحوال الفقراء.
انظر: منير البعلبكي: معجم الأعلام في: قاموس المورد بيروت، دار العلم للملايين، ط٣٨، ٢٠٠٤م، ص٦٩.

وفي دائرة المعارف البريطانية نجد أن (Moderism) هي: «حركة في الكنيسة الكاثوليكية، قامت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، استهدفت إعادة تأويل التعاليم الكاثوليكية التراثية (التقليدية) في ضوء نظريات القرن التاسع عشر الفلسفية والتاريخية والنفسية، ونادت هذه الحركة بحرية العقل... والمحدثون كافحوا لإثبات أن الكتاب اللاهوتيين كانوا محكومين بالأزمنة التي عاشوا فيها، وحركة الحداثة عكست أيضًا رد الفعل ضد المركزية المتنامية لسلطة الكنيسة متمثلة في البابوية».

وفي قاموس روبير الفرنسي نفس المضمون: فالحداثة «تشير إلى حركة دينية تهدف إلى تفسير جديد للعقائد، وللمذاهب التراثية؛ لتتمشى مع اكتشافات التفسير الحديث»[(1)].

وفي موسوعة لاروس الكبرى هي: «مجمل المذاهب، والاتجاهات المتعلقة بتجديد اللاهوت، والتفسير، والمذهب الاجتماعي وإدارة الكنيسة لوضعها في توافق مع متطلبات العصر الذي يعيشونه»[(2)].

وعرفها معجم الإيمان المسيحي بأنها:

«حركة في الفكر الكاثوليكي، نشأت في مطلع القرن العشرين، وسعت إلى تفسير تعاليم الكنيسة في ضوء المفاهيم الفلسفة والتاريخية العصرية»[(3)].

وفي معجم موسعي آخر يؤكد على هذه الزاوية المطروحة فيقول: هي «اتجاه

---

(1) قاموس روبير للغة الفرنسية، طبعة ١٩٨٥، انظر، د/ زينب عبد العزيز، الحداثة والأصولية، القاهرة: دار الأنصار ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ص ٣٩.

(2) موسوعة لاروس الكبرى، باريس: نشر مكتبة ومطبعة لاروس ط ١٩٧٥، ص٨٠٦٧، يراجع د. زينب عبد العزيز (ن، م) ص ٤٣.
وسعيد بن زدقة: الحداثة الشعرية عند علي أحمد سعيد (أدونيس) بين النظرية والتطبيق رسالة ماجستير غير منشورة بإشراف أ. د/ محمد عبد المطلب، مصطفى عبد الشافي بقسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب - عين شمس، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ٢٣.

(3) الأب صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، (م، س) ص ٣٤.
ويراجع أيضًا: قاموس أطلس: دار أطلس للنشر ط٢، ٢٠٠٣، القاهرة ص ٨١٠.
وقاموس أديان ومعتقدات شعوب العالم: لجنة مؤلفين، القاهرة: دار الكلمة ط١، ٢٠٠٤، ص ٥٥.

يدعـو إلى تمشى الأديان، والمعنويات، والمذاهـب الاجتماعية بصفة عامة مع نقدية التاريخ، والفلسفة الحديثة، ومعطيات العصر، والانطلاق إلى التقدم»(١).

وملامـح هذه الحركة هي: «تقديم العقل علـى الوحي، وحتمية التغيير والتبديل في العقيدة على حسب تقدم الحضارة»(٢).

المستوى الثاني: الحداثة كعملية: أي بمعنى التحديث (MODERNIZATION)

والحداثـة مـن هـذه الزاوية تعنـي التحديـث، وهو: «قبـل كل شـيء، عملية أو مجموعـة من العمليات التراكميـة التي تطور - في مجتمع ما - قـوي الإنتاج، وتعبئ المـوارد، والثروات، وتنمي إنتاجيـة العمل، وتمركز السلـط الاجتماعية والسياسية داخـل أجهـزة محكمة، وتحـرر في الآن نفسه تقاليـد الممارسـة السياسية من أجل المشاركـة في الحياة العامة، وتؤنسـ القيم والقوانين والنواميـس؛ لتجعلها علمانية حرفًا، فلا تخضع لأية عقيدة، ولأي موقف أيديولوجي معين»(٣).

---

(١) د/ رشدي فكار: (م، س)، ج ١ ص ١٤٦.

(٢) كارل راهـنر: هربرت فورغريملر: معجم اللاهـوت الكاثوليكي ترجمة المطران عبده خليفة بيروت: دار المشرق ١٩٨٦، ص ٨٨.

(٣) Colman: modernization in Encyclopaedie of social science, vol x.
يراجـع: د/ فتحـي التريكي، د/ رشيـدة التريكي: فلسفة الحداثة، بيروت: مركـز الإنماء القومي، ط١، ١٩٩٢م، ص ٩.
والأديولوجيـة: أول من استعمل هـذا الإصلاح الفيلسوف الفرنسي ديستـان تريس (١٧٥٥-١٨٣٦)، في كتابة عناصر الأيديولوجية بمعنى علم الأفكار، ثم انتشر الاستخدام بمعنى نظام مشتق، أو مجموعة من المبادئ الاجتماعية والسياسية، وهي عند البعض المعادل الوظيفي للأسطورة، أي: العملية التي يمارسها فعلًا الفكر المدَّعي بوعي، ولكنه وعي زائف.
أو هي نظام شامل لتفسير العالم التاريخي والسياسي، أو فكر محمل بالعاطفية، وعند ماركس هي نظام للمفاهيـم الاجتماعية - السياسية، الاقتصادية، القانونيـة، الفنية... إلخ، التي تعبر عن مصالح طبقة معينـة، وتتضمنه معاييـر سلوكية ومبهمات نظر وتقويمات مناسبة، فهي جـزء من البنية القومية حيث إنهـا تعكس العلاقـات الاقتصادية. وعرفت أيضًا بأنها منظومة من المعتقـدات، والأفكار المشتركة التي تبرر مصالح الجماعات المهيمنة في المجتمع، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم القوة.
يراجع في ذلك: مراد وهبه: المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء للطباعة، ط٤، ١٩٩٨م، ص ٣٣٢.
أنتوني غدنز: علم الاجتماع (بمساعدة كارين بيردسال)، (ترجمة وتقديم)، د/ فايز الصُياغ، بيروت: نشر المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٥م، ص ٧٣٩.
- دينكـن ميشيل (تحرير): معجم علم الاجتماع، (ترجمة) د. إحسان محمد الحسن، (العراق)، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، سلسلة الكتب المترجمة (٧٩)، طبعة دار الرشيد للنشر، ١٩٨٠م، ص ١٦٩.
- ميشيـل فاديه: الأيديولوجية وثائق من الأصول الفلسفية، بـيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٢م، ص ١٩ - ٢٩.





ونفس هذا المضمون أكد عليه باحث آخر حيث وصف التحديث بأنه: «العملية التي اقترنت بالثورة العلمية، ومن خلالها أصبحت كافة النظم التي تطورت عبر التاريخ، مهيأة لمواجهة التغييرات الوظيفية المتسارعة؛ التي نجمت عن تزايد معرفة الإنسان ببيئته، وسيطرته عليها»[1].

ويلاحظ هنا ارتباط مفهوم (التحديث) بالإجراءات والممارسات والتجارب التي تمت في البيئة الغربية، في المجالات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية.

وفي صيغة عمومية يصف أحد الباحثين الغربيين عملية التحديث بأنها: «التحول والانتقال من المجتمعات التقليدية البسيطة إلى المجتمعات الحديثة المعقدة تكنولوجيًا، ويعبر عن ذلك بالتصنيع الذي يعتبر تحولاً من الزراعة المعيشية إلى زراعة المحاصيل النقدية والتحضر، ويعتبر التحديث مفهومًا تطوريًا؛ إذ ينظر إلى المجتمعات باعتبارها تمر بمراحل معينة، وتصل في النهاية إلى مجتمع صناعي[2] حضري منظم»[3].

- جون بلا ميناتز: الأيديولوجية مفاهيمها وتطورها في الواقع التاريخي والسياسي (ترجمة) د. إسماعيل علي سعد، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط١، ١٩٩٠، ص ١٥ - ٣٤.
- عادل محمد زكي صادق: الوحدة الوطنية في قبرص، رسالة دكتوراه غير منشورة قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، بإشراف د/ محمد فتح الباب الخطيب، ١٩٨٠م، ص١١٥.
- محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري (تحرير)، موسوعة العلوم السياسية الكويت: نشر جامعة الكويت، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، وزارة الإعلام، طبعة دار الوطن، ١٩٩٣م، ١٩٩٤م، ج١ ص٢٦٨.
- سامي خشبة: مصطلحات فكرية، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ط١، ١٩٩٤م، ص ٨٦.

(١) انظر: د. السيد الزيات: التحديث السياسي والمسألة الديمقراطية مجلة الوحدة (المغرب) السنة (٨)، العدد (٨٥)، تشرين الأول ١٩٩١م، ربيع الثاني ١٤١٢هـ، ص ١٥.

(٢) المجتمع الصناعي: مفهوم يهدف إلى دمج المجتمعات ذات الاقتصاد الموجه والمجتمعات ذات الاقتصاد التنافسي وتكوين فئة واحدة منهما مع تراجع في المجال الزراعي، وانطلاقة في المجال الصناعي وزيادة وسائل النقل. يراجع: الكيالي (م، س) ج ٦ ص ٣٥.

(٣) يراجع: سيد محمد فارس: انثروبولوجيا ما بعد الحداثة، دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير غير منشورة بقسم الاجتماع - كلية الآداب، بني سويف، عام ٢٠٠٣م (بإشراف أ. د/ علية حسن حسين)، جامعة القاهرة، ص ٧٢، وهذا التوصيف يقترب بدرجة كبيرة من تعريف ولبرت مور (W.more) في كتابه التغير الاجتماعي (١٩٦٤)، عرف التصنيع بنفس هذه الدلالات.
انظر: محمد فائق عبد الحميد فهمي: المجتمع ودوره في التنمية الاجتماعية دراسة تطبيقية على منطقة شبرا الخيمة الصناعية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم علم الاجتماع، كلية الآداب - جامعة القاهرة - بإشراف د/ فاروق محمد النادي، ص ٤٣.

والتحديث -من وجهة نظر ماكس فيبر[1]-: «هو التحول عن التوجه الديني إلى المنظور الذي يميل إلى الدولة كرؤية دنيوية، وكانت العناصر الرئيسية التي يتألف منها التحديث على النحو التالي -كما يرى فيبر-:

١. الاتجاه للعلمانية.
٢. الاتجاه للبيروقراطية حيث ظهور التنظيمات العقلانية المرتكزة على قواعد تهدف إلى التقدم بكفاءة، نحو تحقيق أهداف محددة واضحة»[2].

ولأجل ذلك جاء وصف التحديث في أحد المعاجم النقدية «بكونه عملية تعبئة وتمايز وعلمنة»[3].

ومن نتائج ذلك ربط عملية التحديث بالتغريب، وفي هذا يطلق التحديث عند علماء الاجتماع والعديد من المؤرخين: «على مجموعة من التغييرات المعقدة جدًا، والتي تؤثر على جميع المجتمعات الإنسانية، وإن بطريقة متفاوتة، وبناء لآليات انتشار متنوعة جدًا، اعتبارًا من القرن السادس عشر، وانطلاقًا من أوربا الغربية»[4].

---

(١) ماكس فيبر: (١٨٦٤-١٩٢٠م) فيلسوف ألماني وعالم اجتماع درس القانون والاقتصاد، وفي سنة ١٨٩٣ عين أستاذ للاقتصاد في جامعة فرايبورج، وفي سنة ١٩٠٠م أصيب بانهيار عصبي حاد، أقعده عن نشاطه الأكاديمي، ولم يستطع العودة إلى التدريس إلا في سنة ١٩١٨، من أهم مؤلفاته: الاقتصاد والمجمع، الأخلاق البروتستانتية، وروح الرأسمالية.
يراجع: نيقولا تيما شيف: نظرية علم الاجتماع طبيعتها وتطورها (ترجمة) الدكاترة: محمد عودة، محمد الجوهري، محمد علي محمد، السيد الحسيني، القاهرة: دار المعارف، ط٨، ١٩٨٣، ص ٢٥٢، ٢٥٣.
- زوني إيلي ألفا: (م، س) ج ٢ ص ١٨٨.
- أنتوني غدنز: (م،س) ص ٧٠ ، ٧١.

(٢) رونالد إنجلهارت: القيم المتغيرة والتنمية الاقتصادية والتغير السياسي، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، عدد (١٤٥) سبتمبر ١٩٩٥م، ص ١٨، نقلًا عن: سيد محمد علي فارس، (م، س)، ص ٧٤.
والبيروقراطية: عبارة عن تنظيم إداري يقوم على السلطة الرسمية، وعلى تقسيم العمل وظيفيًّا بين مستويات متدرجة، وعلى الأوامر الرسمية التي تصدر من رئاسات إلى مرؤوسين، يراجع: نبيلة داود: الموسوعة السياسية المعاصرة. القاهرة مكتبة غريب، ط١، ١٩٩١م، ص ٢٣.
- دينكن ميشيل (م، س) ص ٤٧.

(٣) ريمون بودون/ فرانسوا بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع (ترجمة) د. سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، ص ١٤٨.

(٤) (ن، م): ص ١٤٨.

وعلى هذا سار العديد من الباحثين في مجرى التأكيد على الصيغة الغربية للتحديث: «عبر عملية الغربنة، أي: التغريب»[1].

فالتحديث عبارة عن: «عملية التغيير التي بمقتضاها تحصل المجتمعات المتخلفة على الصفات المشتركة التي تتميز بها المجتمعات المتقدمة»[2]، وهذه الصفات المشتركة تتلخص في نمو الإنتاج، والاستهلاك، والنزعة الديمقراطية[3]، وانتشار التعليم، والاتجاه نحو التفكير العلماني، وزيادة الحراك الاجتماعي[4]، وتكيف شخصية الأفراد مع هذه الأوضاع»[5].

---

(١) دانييل ليرنر: زوال المجتمع التقليدي، في: ج. تيمونز روبيرتس، أيمي هايت: من الحداثة إلى العولمة: رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير الاجتماعي (ترجمة) سمر الشيشكلي، مراجعة: محمود ماجد عمر (الكويت) سلسلة عالم المعرفة (٣٠٩) نوفمبر ٢٠٠٤ رمضان ١٤٢٥هـ، ج ١ ص ١٨١.

(٢) د. أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت: مكتبة لبنان طبعة ١٩٨٦م، ص ٢٧٢، هنري لوفيفر: ما الحداثة (ترجمة) كاظم جهاد بيروت ١٩٩٣م، نقلًا عن: د. عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة -سلسلة موافقات، تونس: الدار التونسية للنشر، ط٢، ١٩٩١م، ص ٢٤.
- صامويل هنتنجتون: التغير إلى التغيير في: من الحداثة إلى العولمة، (م، س) ص ٢٢٤.

(٣) الديمقراطية: اشتق مصطلح الديمقراطية من أصل يوناني يدل المقطع الأول منها (ديمو) على «الشعب»، و«كراتوس» بمعنى «الحكم»، وبهذا المعنى فإن الديمقراطية هي النظام الذي لا تتمثل فيه سلطة الحكم في الملك أو الطبقة الأرستقراطية، بل في الشعب الذي يستطيع عبر ممثليه أن يحكم نفسه بنفسه، غير أن الحكم الديمقراطي قد اتخذ عبر التاريخ أشكالًا ودلالات متنوعة.
يراجع: أنتوني غدنز: (م، س) ص٤٧١ - ٤٧٥، نبيلة داود: (م، س) ص٢٧، أندريه لالاند: (م، س) ج١ ص ٢٥٩، عبد المنعم الحفني موسوعة الفلسفة والفلاسفة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٩٩، ج١ ص٦٠٧.
- جلال الدين سيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، تونس: دار الجنوب للنشر، ط١، ١٩٩٨ (م، س)، ص ١٩٧.
- محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري (تحرير): موسوعة العلوم السياسية، (م، س) ج١ ص٤، ٥.
- مراد وهبه: المعجم الفلسفي، (م، س) ص٣٣٢.

(٤) الحراك الاجتماعي: يشير هذا المصطلح إلى تحرك الأفراد والجماعات بين مواقع اقتصادية واجتماعية مختلفة، وهناك الحراك الإقليمي، وهو تحرك الأفراد على سلم التدرج الاجتماعي من إقليم لآخر في البلد الواحد، أو من بلد إلى آخر. والحراك العمودي وهو حركة الصعود إلى أعلى، أو الهبوط إلى أسفل نظام التدرج الهرمي للأوضاع في النظام التدرجي القائم، وأيضًا هناك الحراك بين الأجيال، وكذلك في داخل الجيل الواحد، يراجع: أنتونى غدنز: (م، س) ص ٣٦٤، ٧٤٧.

(٥) د. أحمد زكي بدوي: (م، س) ص ٢٧٢، صامويل هنتنجتون: صدام الحضارات: إعادة صياغة النظام العالمي، (ترجمة): طلعت الشايب، تقديم: د. صلاح قنصوه، القاهرة: سطور للنشر، ط١، ١٩٩٨ (م، س)، ص١١٢.

المستوى الثالث: الحداثة باعتبارها ظاهرة: (MODERNITY)

والحداثة من خلال هذا المنظور كما يقول أحد الفلاسفة الغربيين: «ليست مفهومًا سوسيولوجيًا (اجتماعيًا)، ولا مفهومًا سياسيًّا، وليست بالتمام مفهوما تاريخيًّا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي: مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية»(١).

ويرى جياني فاتيمو(٢) الحداثة في هذا السياق على أنها: «حالة وتوجه فكري تسيطر عليها فكرة رئيسية، فحواها أن تاريخ تطور الفكر الإنساني، يمثل عملية استنارة مطردة، تتنامى وتسعى قدمًا نحو الامتلاك الكامل والمتجدد (عبر التفسير وإعادة التفسير) لأسس الفكر وقواعده، والحداثة بهذا المعنى تتميز بخاصية الوعي بضرورة تجاوز تفاسير الماضي ومفاهيمه، والسعي الدائب نحو استمرار هذا التجاوز في المستقبل؛ وذلك لتحقيق الإدراك المطرد عمقًا بالأسس (الحقيقية) والمتجددة التي تبطن الممارسات الإنسانية، وتضفي الشرعية عليها، سواء في مجالات العلوم، والفنون، والأخلاق، أو غيرها من المجالات الفكرية والعلمية»(٣).

على هذا النحو السابق يتشكل مفهوم الحداثة في المناخ الغربي باعتباره مصطلحًا غربيًّا محضًا، سواء أكان حركة، أم عملية، أم ظاهرة تاريخية، فعلى جميع هذه المستويات يظهر المفهوم كعلامة بارزة، وخاصة في نفس الوقت بالسياق الغربي.

---

(١) جان بودر ياد: الموسوعة الشمولية، مادة الحداثة (ترجمة) د. محمد سبيلا في: الحداثة، الوطني، الاختلاف، حداثة الآخر، كتاب قضايا وشهادات، العدد (٣) شتاء ١٩٩١ (م، س)، قبرص: نشر مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ص ٣٨٦.

(٢) جياني فاتيمو: فيلسوف إيطالي معاصر، ولد في تورينو عام ١٩٣٦ (م، س)، ومدرس علم الجمال في جامعتها، ارتكز على فكر نيتشه وهايدغر لينتقد عنف مقولات الميتافيزيقا التقليدية، من مؤلفاته: الشعر والانطولوجيا (١٩١٣م)، مغامرة الاحتلال (١٩٨٠)، نهاية الحداثة (١٩٨٥)، يراجع: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س) ص ٤٤٩.

(3) G.VATTIMO, THE END OF MODERNITY (OXFORD. 1988) P.2
نظر: نك كاي: ما بعد الحداثة والفنون الأدائية (ترجمة) د. نهاد صليحة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٩م، ص (د).





ثالثًا : التعريف ببعض المصطلحات المتعلقة بمفهوم الحداثة :

تتناول الدراسة في هذه النقطة لعدد من أهم المصطلحات المتعلقة بمفهوم الحداثة من ناحية التعريف على النحو التالي:

١- مصطلح العصرانية :

هذا المصطلح يكتنفه قدر من الغموض، فهو مقتبس من كلمة العصر، والعصر في الأصل هو: «مجموعة الظروف والأوضاع الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمعيشية، خلال مرحلة تاريخية معينة، بحيث يكون لها ملامح محددة، أو يغلب عليها طابع معين»[١]، فهو يرجع إلى معنى الوقت، والزمن الحاضر، «والمعنى المباشر لهذا المصطلح أن يكون الشيء متزامنًا في عصر واحد مع شيء أو أشياء أخرى؛ فيكونان «متعاصرين» أي: «متزامنين»[٢] غير أن الأمر خرج عن هذا النطاق إلى نطاق آخر على المستوى الغربي، فأطلق مصطلح العصرانية على حركة النقد التاريخي الكاثوليكية للكتب الدينية، وبذلك يتفق المصطلح مع مصطلح الحداثة في أصله ولا يختلف عنه؛ «فغايتها تحديث الفكر الديني ،والتوفيق بينه وبين الآراء العصرية في الفلسفة، والتاريخ، والسياسة، والاجتماع»[٣].

وكذلك أطلق المصطلح بصفة الحصر على الغرب، وهذا راجع إلى «انعكاس التقدم المادي والعلمي في الغرب على الأدبيات الغربية منذ القرن التاسع عشر، فأنتج إحساسًا عامًا بأن الغرب هو المعبر عن العصر، وامتزج هذا الإحساس بالمشاعر الدينية والعرقية إزاء الشعوب الأخرى وحضارتها، وبالتالي برز نوع من «تصنيف» الحضارات المختلفة تصنيفًا رأسيًا تصاعديًا، وأصبحت الحضارة الغربية هي الأكثر تقدمًا، وهي الحضارة العصرية، والمعاصرة؛ فامتزج مفهوم

---

(١) طارق البشري: ماهية المعاصرة، القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م، ص٤٨، وما بعدها.
- ...... : حول القيم والمفاهيم السائدة في المجتمع الغربي المعاصر بين العالمين الغربي والإسلامي، في: مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، السنة (١٨) العدد (٧١، ٧٢)، رجب -ذو الحجة ١٤١٤هـ، فبراير- يوليو ١٩٩٤م، ص ١١.

(٢) سامي خشبة: (م، س) ص٥١٥.

(٣) د/ عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة (م، س) ج١ ص٨٨٤.

المعاصرة بمفهوم التطور من ناحية، والحداثة من ناحية أخرى»[١].

وفي بعض التعريفات أنها -العصرنة أو المعاصرة- وهي: «مفهوم يعني التقدم الاجتماعي والاقتصادي لجميع القوميات؛ لتناسب روح وفلسفة وعلوم العصر الذي تعيشه»[٢]، وقيل أيضًا: «بأنها تحكم الواقع الدنيوي المعاش، وما ينتج عنه وجعله المقياس للصلاحية وعدمها في حياة الإنسان، أو هي التأقلم مع المعطيات الاجتماعية والعلمية المتجددة في كل زمن (عصر)، وربط الإنسان في فرديته وجماعيته بها في دائرة التصور البشري»[٣].

هذا بالمفهوم العام، أما العصرية بالمفهوم التاريخي الخاص، فهي: أزمة في داخل الكنيسة الكاثوليكية مع العلم في فترة سابقة للحداثة، ومن أهم العناصر الخلفية العامة للعصرية عصر التنوير، والثورة الصناعية، والثورة الفرنسية، وهى معركة في جانبها الديني حدثت داخل أسوار الكنيسة الغربية بين أنصار التقدم العلمي والنقد التاريخي للنصوص الدينية، وبين من يطالب بضرورة التمسك بالتقاليد الكنسية في تفسير النصوص الأزمة التي تزايدت حدتها؛ لتؤدي إلى تلك الأزمة الكبرى المعروفة باسم الحداثة[٤].

٢- مصطلح العقلانية:

لقد عرفت العقلانية بأنها: «مذهب فلسفي، يرى أنه لا يجوز الوثوق إلا بالعقل، بمعنى أن الاختبار غير ممكن؛ إلا لفكر يملك عقلاً، فهو إيمان بالعقل في البينة والبرهان، ولا يجوز التسليم في المذاهب الدينية إلا بما يعترف به العقل بأنه منطقي، وكافي وفقًا للنور الطبيعي»[٥]، وقيل: إنها «مذهب فلسفي يرى أن كل ما هو

---

(١) سامي خشبة: مصطلحات فكرية، (م، س) ص ٥١٥.

(٢) إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: معجم مصطلحات العولمة، القاهرة، الدار الثقافية للنشر، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص ١٢٨.

(٣) د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي: العصرانية في حياتنا الاجتماعية، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد (١٠) جمادى الآخرة ١٤١٤هـ- ديسمبر ١٩٩٣م، ص٣٨٧.

(٤) يراجع د زينب عبد العزيز: (م، س) ص ٢٢.

(٥) أندريه لالاند: معجم مصطلحات الفلسفة.. (م، س) ج٣ ص١١٧٢.

موجود مردود إلى مبادئ عقلية»[1].

فالعقلانية هي: «الإقرار بأولية العقل، وبأن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية، لا عن التجارب الحسية؛ لأن هذه الأخيرة لا تفيد علمًا كليا»[2]، فالعقلانية تقابل التجريبية، «وتؤخذ غالبًا» كمرادف مخفف لكلمة اللادين»[3].

فالعقلانية -مما سبق- اتجاه كامل إلى الإيمان بقدرة العقل في الاستدلال والبرهان، مع الاكتفاء به وتحكيمه في كل شيء، «فهي بوجه عام مفهوم يقول بسلطان العقل، ويرد الأشياء إلى أسباب معقولة»[4].

٣- العلمانية:

«ومصطلح العلمانية يقابله في اللغة الانجليزية كلمة (SECULARISM)، وأصلها لاتيني هو (SAECULARIS)، ويعني: الدهر، أو العالم، أو الزمن، والعلماني عكس الديني، ويستخدم اصطلاحًا للإشارة إلى مدخل للحياة ينفصل تمامًا عن الدين، ويتشكل كلية باهتمامات زمنية دنيوية[5].

وقيل: هي «من لفظ بمعنى العالم متزمن بالزمان، أي: أن له تاريخًا، وهي

---

(١) يوسف كرم (وآخرون): المعجم الفلسفي بالقاهرة: مطبعة كوستا توماس وشركاه سنة ١٩٦٦م، ص١١٣.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتب اللبناني، مكتبة المدرسة، ط١، ١٩٧١م، ج٢ ص٩٠.
- عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، تونس: دار المعارف، طبعة ١٩٩٢، ص٤٣١، إسماعيل عبد الفتاح: (م، س) ص١٢٩.
- عبد الوهاب الكيالي (رئيس تحرير): موسوعة السياسة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩١م، ج٤ ص١٣٤.
- دينكن ميشيل: (م، س) ص٢٤٥، مراد وهبه: (م، س) ص٤٦٣.
- زكي نجيب محمود (وآخرون)، (ترجمة): الموسوعة الفلسفية المختصرة القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م، ص٣١٢.

(٢) جلال الدين سيد: (م، س) ص ٢٦١، د. علية عزت عياد: معجم المصطلحات اللغوية والأدبية، القاهرة: المكتبة الأكاديمية ط١، ١٩٩٤م، ص١٢١.

(٣) أندريه لالاند: (م، س) ح٣ ص١١٧٢.

(٤) د/ محمود محمد علي: العقلانية المضمرة عند ميشيل بولاني، مجلة كلية الآداب - جامعة أسيوط، العدد (١٢) ديسمبر ٢٠٠٢ (م، س)، ص٢٣٥.

(٥) محمد محمود ربيع (وآخ): موسوعة العلوم السياسية (م، س) ج١ ص٢٩٨.

بمعنى التفكير في النسبي بما هو نسبي، وليس بما هو مطلق»[1].

وفي معجم الإيمان المسيحي هي: حالة ما هو غير خاضع للسلطة الدينية»[2].

وفي دائـرة المعارف البريطانية: «هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس، وتوجيههـم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمـام بهذه الدنيا وحدها، وذلك لأنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا، والتأمل في الله واليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت تعرض نفسها من خلال تنمية النـزعة الإنسانية؛ حيث بـدأ النـاس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالانجازات الثقافية والبشرية، وبإمكانية تحقيق مطامعهم في هذه الحياة الدنيا القريبة، وظل هــذا الاتجاه يتطور باستمرار خـلال التاريخ الحديث كله، باعتبارها حركة مضادة للدين، ومضادة للمسيحية»[3].

«وفي معجم أكسفورد»: العلمانية معنى:

أ- دينـوي أو مـادي، ليس دينيًّـا روحيًّا مثل التربية اللادينيــة، الفن، الموسيقي اللادينية، السلطة اللادينية، أو الحكومة المناقضة للكنيسة.

ب- الرأي الذي يقول: إنه لا ينبغي أن يكون الدين أساسًا للأخلاق والتربية»[4].

وفي دائـرة المعـارف الأمريكية: «هي نظام أخلاقي مستقـل مؤسس على مبادئ مــن الخلق الطبيعي، مستقل عن المظهر الديني أو الفوق طبيعي... إنها سَلمت لأول مــرة بحرية الفكر، وبأن من الحق لكل إنســان أن يعتقد بنفسه ما يريد، فالعلمانية

---

(١) يراجع: مراد وهبه: المعجم الفلسفي، (م، س) ص٤٦٧.

(٢) صبحي حموي اليسوعي: معجم الإيمان المسيحي، (م، س) ص٣٣٢.

(٣) يراجـع أحمد: إدريس الطعان الحاج: موقف الفكر العربـي العلماني من النص القرآني دعوى تاريخية النص نموذجًـا - رسالة دكتوراه غير منشورة، بقسـم الفلسفة الإسلامية - كليـة دار العلوم- جامعة القاهرة - بإشراف الدكتور السيد رزق الحجر، عام ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص٨٣.
- منـى محمـد بهي الدين الشافعي: التيـار العلماني الحديث وموقفه من تفسـير القرآن الكريم عرض ونقـد، رسالة ماجستير غير منشورة -قسم التفسير وعلوم القرآن- كلية الدراسات العربية والإسلامية -فـرع البنات- جامعة الأزهـر، بإشراف الدكتور محمد إبراهيم الشافعـي، القاهرة ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، ص٣٤.

(٤) منى الشافعي: (م، س) ص٣٥.

تؤكد الحق في مناقشة ومجادلة كل الأسئلة الحيوية مثل المعتقدات المعتبرة أسس الالتزام الأخلاقي، مثل وجود الله، وخلود الروح»[١].

ولقد عرفت أيضًا بأنها تعني: «تحرر الإنسان من السيطرة الدينية أولًا، ثم الميتافيزيقية[٢] ثانيًا، على عقله ولغته، إنها تحرر العالم من الفهم الديني وشبه الديني، إنها نبذ لجميع الرؤى الكونية المغلقة، وتحطيم لكل الأساطير الخارقة، وللرموز المقدسة... إنها تخليص للتاريخ من الحتميات والقدريات، وهي اكتشاف الإنسان أنه قد ترك والعالم بين يديه، وأنه لا يمكنه بعد الآن أن يلوم القدر، أو الأرواح الشريرة على ما يفعله بهذا العالم... أنها تعني أن يدير الإنسان ظهره لعالم ما وراء الطبيعة، وأن يولي وجهه شطر هذا العالم أو (الهنا)، وأن يحصر نفسه في الزمن الحاضر»[٣].

وفي هذا السياق يقترح خوسيه كازانوفا[٤] توصيفًا عميقًا للعلمنة من خلال ثلاثة مستويات، فعنده العلمنة بمعنى: «تمايز النطاقات العلمانية عن المؤسسات والمعايير الدينية، والعلمنة بمعنى: أفول المعتقدات والممارسات الدينية، والعلمنة بمعنى: تهميش الدين وتحجيمه في نطاق مخصخص»[٥].

---

(١) أحمد إدريس الطعان: (م، س) ص٨٣، ويراجع أيضًا: فتحي القاسمي: العلمانية وانتشارها شرقًا وغربًا، كتاب موافقات (١٦)، تونس: الدار التونسية للنشر، ط١، ١٩٩٤م، ص٤٥ وما بعدها.

(٢) الميتافيزيقيا: أ- معرفة نظام خاص من الحقائق. ب- معرفة كائنات لا تقع تحت الحواس. إن العلوم النظرية هي الميتافيزيقيا التي تتناول الأشياء الأقل مادية مثلما تتناول الكون، الكائن عمومًا وخصوصًا، والكائنات العقلية المصنوعة على صورتها، وأن الفيزياء هي التي تدرس الطبيعة. ج معرفة ماهية الأشياء بذاتها مقابل المظاهر التي تتسم بها. يراجع: أندريه لالاند (م، س) ج٢ ص٧٩٠، مراد وهبة (م، س) ص ٥٩٣.

(٣) هذا التوصيف صاغه في الأصل عالم اللاهوت الهولندي كورنليس فان بيرسن الذي كان أستاذ كرسي الفلسفة في جامعة ليدن، وقد أورد هذا التعريف هارفي كوكس عالم اللاهوت بجامعة هارفارد الأمريكية في كتابه المدينة العلمانية (نيويورك ١٩٦٥م)، ص٢، انظر: سيد محمد نقيب العطاس: مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية (ترجمة) محمد طاهر الميساوي، كوالامبور: المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، توزيع كوالامبور: دار الفجر، الأردن، دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ص٤٣.

(٤) خوسيه كازانوفا: أستاذ مشارك في علم الاجتماع بالمعهد الجديد للبحوث الاجتماعية، جامعة شيكاغو.

(٥) خوسيه كازانوفا: الأديان العامة في العصر الحديث (ترجمة) قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند (لبنان)، مراجعة الأب بولس وهبة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة توزيع مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ط١، مايو ٢٠٠٥م، ص٣١٩.

٤- مصطلح العولمة:

من اللافت للاهتمام في سياق تعريف العولمة؛ أن الجدل حولها مثار إلى درجة كبيرة، فيكاد المرء ألا يجد تعريفًا موحدًا لهذا الظاهرة، وهذا راجع إلى تعدد وجهات النظر في شأنها، ولكن من الممكن أن تتلمس الوصول إلى بعض الخيوط التي تقترب من نطاق تحديدها والإمساك بها.

وفي هذا الصدد ورد في أحد المعاجم الأجنبية أن العولمة في أصلها: «تعني أو تدل على الانتقال من الجزئي أو الفردي إلى الكلي»[١].

ويشير المفهوم -كما يقول البعض- إلى: «ضغط العالم وتصغيره من ناحية، وتركيز الوعي به ككل من ناحية أخرى»[٢].

أو هي: «حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء في ظل هيمنة دول المركز، وبقيادتها، وتحت سيطرتها، وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ»[٣].

كما وصفت بأنها: «ظاهرة تشير إلى الانتشار الواسع المدى في كل أنحاء العالم المبيعات، والإنتاج، وعملية التصنيع مما يشكل إعادة صياغة للتقسيم الدولي للعمل»[٤].

و هي: «تشير إلى العمليات التي تندمج بها شعوب العالم في مجتمع عالمي موحد»[٥].

وعلى حد قول أحد الباحثين[٦]: «بأن ما يسمى عولمة يمكن فهمه بأفضل صورة

---

(١) أندريه لالاند: (م، س) ج٣ ص١٥٠٣.

(٢) رونالد روبرتسون: العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية (ترجمة) أحمد محمود/ نورا أمين، تقديم ومراجعة: محمد حافظ دياب، القاهرة: نشر المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٧.

(٣) السيد ياسين: العرب والعولمة، بحوث ومناقشات ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير (أسامة أمين الخولي وآخرون)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ط٢، ١٩٩٨م، ص٢٨.

(٤) محسن محمد مسعد: ظاهرة العولمة الأوهام والحقائق، الإسكندرية: مكتبة الإشعاع العلمية، ط١، ١٩٩٩م، ص٤٥.

(٥) مايك فيذرستون (وآخ): محدثات العولمة (م، س) ص٦٠.

(٦) رونالد روبرتسن: أستاذ علم الاجتماع بجامعة بيتسبرج.

بأنه يشير إلى مشكلة الشكل التي يصبح العالم من زاويتها موحدًا، ولكن دون أن يندمج بصورة وظيفية ساذجة. وبعبارة أخرى: فالعولمة كموضوع هي مدخل فكري لمشكلة النظام العالمي بأشمل معانيه»[(١)].

وقد تُصَوَّر العولمة في أغلب الأحيان باعتبارها ظاهرة اقتصادية، غير أن وجهة النظر هذه تميل إلى المغالاة في التبسيط المخل، فالعولمة هي المحصلة النهائية لتضافر العوامل السياسية، من: الاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، وتكمن وراء اندفاعها إلى الأمام تقانات المعلومات والاتصالات التي زادت من كثافة التفاعلات الجارية بين الشعوب العالم، وعجلت بها، ووسعت من نطاقها»[(٢)].

ومما لا شك فيه أن العولمة: «تقوم على فكرة انتصار الحضارة الغربية، وتدشين مرحلة جديدة في التاريخ البشري أي: تؤسس لحضارة إنسانية جديدة تُقَوِّم العالم لمستقبله على حسب مفهوم هذه الحضارة الغالبة -وهي بهذا الفهم- قد تمثلت في مجموعة من الافتراضات، والقيم، والمفاهيم التي تشكل في مجموعها عناصر وشروط فلسفة تنميط العالم، وتوحيده في شكل قرية عالمية»[(٣)].

فهي وسيلة من وسائل الهيمنة على العالم، وامتلاك نواصيه، وهي في النهاية صورة أو نتيجة من نتائج الحداثة بالمفهوم الغربي.

---

(١) رونالد روبرتسن: رسم خارطة للوضع العالمي: العولمة كفكرة محورية، في مايك فيذرستون (إعداد): ثقافة العولمة: القومية والعولمة والحداثة، (ترجمة)، عبد الوهاب علوب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، برنامج القراءة للجميع (مكتبة الأسرة) بالتعاون مع المشروع القومي للترجمة - المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢٠.

(٢) يراجع أنتوني جيدنز: (م، س) ص١٥٣.

(٣) يراجع: د. صلاح سالم زرنوقة (تحرير): العولمة والوطن العربي سلسلة قضايا التنمية (٢٣)، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة -، ٢٠٠٢م، ص ١٥ - ٢١، بتصرف.





الفصل الأول

الحداثة الغربية

المبحث الأول

الذاكرة التاريخية لمفهوم الحداثة الغربية

من الممكن القول بأن نشأة الحداثة في المجتمعات الغربية، كانت محصلة للتحولات والتطورات التي حدثت في أوروبا منذ نهاية ما يسمى بالعصور الوسطى(1)، وبداية إرهاصات ما يسمى بعصر النهضة، أو البعث، أو الإحياء، والتي انبثقت من داخل الكنيسة الكاثوليكية، في صورة اتجاهات نقدية لتعاليم الكنيسة وكهنوتها ونظامها، ثم أخذت هذه الاتجاهات الحداثية تتنامى، وتنتشر خارج الكنيسة في مختلف الاتجاهات الفكرية، والمجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فضلًا عن الجوانب الأدبية، والفنية، والمعمارية.

إن معرفة السياق التاريخي لولادة الحداثة في العالم الأوربي مفيد للغاية في تلمس ملامح ومعالم الحداثة، ويمكن دراسة هذا السياق باختصار من خلال هذه المطالب:

المطلب الأول: عصر النهضة والإصلاح الديني.

المطلب الثاني: عصر الأنوار.

المطلب الثالث: عصر الثورتين: الصناعية والفرنسية.

(1) العصور الوسطى: هي الفترة الممتدة بين الأزمنة الأنتيكية القديمة والأزمنة الحديثة، أو بعبارة أخرى: هو العصر الممتد من سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية عام ٤٧٦م، واستيلاء الأتراك على القسطنطينية عام ١٤٥٨م.
راجع بتوسع: الآن دي ليبيرا: فلسفة العصر الوسيط (ترجمة) مصطفى ماهر، القاهرة: دار شرقيات بالتعاون مع قسم الترجمة والنشر بالمركز الفرنسي للثقافة والتعاون، ط:١، ١٩٩٩، ص١٩، وأيضًا محمد شفيق غربال (إشراف) الموسوعة العربية الميسرة، بيروت: دار الجيل، والجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية بالقاهرة، ج٢ ص١٢١٧. والمعجم الفلسفي المختصر: لجنة علماء سوفيات (ترجمة) توفيق سلوم، موسكو: دار التقدم، طبعة ١٩٨٦ ص٣٤١: ٣٤٣.



المطلب الأول

عصر النهضة والإصلاح الديني

يقول صاحب قصة الحضارة في عبارة جازمة: «إن النهضة والإصلاح البروتستنتي هما ينبوعا التاريخ الحديث، والمصدران المتنافسان للتجديد الفكري والخلقي الذي طرأ على الحياة الحديثة»[١]. وعلى حد تعبير المفكر الألماني هبرماس: «هما يشكلان «العتبة التاريخية بين العصور الوسطى، والأزمنة الحديثة»[٢]، يمثل عصر النهضة حلقة الوصل بين القديم والجديد في تاريخ أوروبا؛ لذلك «يعتبر عصر النهضة زمن تحول، والتقاليد الآخذة الزوال في القرون الوسطى تصطدم بالتشكل الآخذ بالابتداء في العصر الحديث»[٣]، وهذه نقطة هامة في هذا المقام، وترجع بنا حتمًا إلى التلميح الضروري إلى دور الكنيسة خلال هذا التاريخ، لقد كانت الكنيسة هي المسيطرة والمهيمنة طوال القرون الوسطى بصفة عامة، مما نتج عنه أن صارت الفلسفة خادمة للدين.

أو بعبارة أخرى: تابعة للاهوت، ففلسفة العصر الوسيط «فلسفة مسيحية» بتوجهاتها، وبممثليها الذين كانوا في معظمهم رجال دين»[٤].

في داخل هذه الفلسفة الدينية، تم إغلاق أبواب العلم، والعقل، والبحث، والمعرفة أمام الباحثين والمفكرين، فلا يجوز البحث إلا في المجال الذي يحظى برضا الآباء[٥]، ويتمشى مع التقاليد الكنسية، وأما البحوث التي تخرج عن هذا النطاق،

---

(١) وول ديورانت: قصة الحضارة، الإصلاح الديني الجزء السادس من المجلد السادس، (ترجمة) فؤاد أندراوس، بيروت: دار الجيل، نشر جامعة الدول العربية والمنظمة العربية للتربية الثقافة والعلوم بتونس، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، ص٢٥٤.

(٢) هبرماس: القول الفلسفي للحداثة، (م، س) ص١٣.

(٣) بيتركونزمان، فرانز- بيتر بوركارد، فرانز فيدمان: أطلس d+v الفلسفة (ترجمة) د. جورج كتورة، بيروت: المكتبة الشرقية ش.م.ل، ط: أولى ٢٠٠١م، ص٩٣.

(٤) (ن، م) ص٦٥.

(٥) الآباء: جمع أب، وهو: اسم يطلق على الذي يعلم الديانة في اليهودية والمسيحية. يراجع: أَدَ لْبيرْت - ج. همَّان: دليل إلى قراءة آباء الكنيسة. (ترجمة) الأب صبحي حموي اليسوعي بيروت: دار المشرق، ط١، ٢٠٠٢م، ص٧.

فهي بلا شك محظورة، وأما جزاء المخالفين لهذا النظام، فحدث ولا حرج!

بـل وصل الأمر إلى هيمنة الكنيسة من خلال محاكم التفتيش[١] على كل شيء، حتى ما في مكنون الضمائر، والتي كان غرضها فرض التطابق الأيديولوجي كقاعدة للهويـة، والذي عانى منه اليهود والمسلمون في أسبانيـا أشد المعاناة [٢]، وعاني منه طـلاب العلم والمعرفة من النصارى أنفسهم كذلك، ومن هنا «كان الغرب المسيحي عاقرًا، لا ينجب شيئًا في الفلسفة، أو كان يغط في نوم طويل لن يخرجه منه إلا حركة نقـل الدراسات والعلوم، والتي انطلقت من الشرق الإسلامي إلى الغرب الإسلامي، ومـن هناك إلى الغرب المسيحي»[٣]، ولأهمية هـذه الفترة سوف يكون الحديث عن هذه النقاط التالية:

١- الحركة الإنسانية.
٢- حركة الإصلاح الديني.
٣- الحركة العلمية.

أولًا: الحركة الإنسانية:

تتلخـص هذه الحركة في: «الوقوف ضد عناد التقليـد الإسكولائي[٤]، حيث بدا فكر

---

(١) يراجـع: ج. ج. كـراوذر: صلـة العلم بالمجتمـع، (ترجمة) حسن خطـاب، القاهرة، الأنجلـو المصرية، بإشـراف وزارة التربيـة والتعليـم المصرية- سلسلة الألـف كتاب رقـم (٢٢١)، (ب،ت)، ج١ ص٢٣٦، جورج ليفه/ رولان موسنيه (إشراف): موسوعة تاريخ أوروبا العام. (ترجمة) وجيه البعيني (مراجعة) أنطوان أ. الهاشم. بيروت: باريس: منشورات عويدات. ط١، ١٩٩٥م، ج١ ص٥٤٣، أندريه ناتاف: الفكر الحـر (ترجمـة) رندة بعـث (مراجعة) د. جمـال شحيد، دمشق بـيروت: دار المـدى، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط١، ٢٠٠٥م، ص٥٨.

(٢) يراجـع: كارن آرمسـترونج: مسعـى البشرية الأزلي الله لماذا؟ ترجمـة: د فاطمة نصر، د هبة عارف، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠١٠م، ص٢٥٦.

(٣) الآن دي ليبيرا: فلسفة العصر الوسيط، (م، س)، ص٢٦، باختصار.

(٤) أشاع هذه التسمية أول الأمر «إنسانيو» القرن السادس عشر، ويقصدون بها: الفلسفة التي نشأت ونمت في المدارس، وحيث إن جميع المدارس كانت تحت سلطة الكنيسة، فأصبح هذا الإطلاق ينطوي في عصر النهضة على معنى محقر.
يراجع: يوسف كرم و(آخرون): المعجم الفلسفي، (م، س) ص١٥٥.
و: بولاند بيروتي: (إشراف) الموسوعة العالمية الشاملة. نيويورك Editocreps، ١٩٩٧م، ص٩.
وبصـورة عامة يقصد بالسكولاستيك، مختلف الأنظمة اللاهوتيـة الرامية للتوفيق بين الوحي، والعقل، والدين، والفهم العقلي.

القرون الوسطى بالنسبة لها فكرًا تحجر في سفسطات لاهوتية ومنطقية، ومن هنا كان لابد من التفكر، في إعادة بعث الإنسان مجددًا، وإخراجه من أطر الفكر القديم»[1].

فهي في مجملها بداية ظهور البديل لوجهة النظر اللاهوتية المسيحية في مجال المعرفة.

فالنزعة الإنسانية هي النتيجة المنطقية للانهيار التدريجي للعقل المدرسي، القائم على مبدأ القدرية المطلقة، ومن خلالها بدأت تظهر ملامح تيار فكري جديد، يطمح إلى رد حرية الاختيار للإنسان.

«فالإنسان هو محور هذه الحركة، ومن خلالها زاد الوعي باستقلالية العقل إزاء كل سلطة مرجعية، حتى مسألة الإيمان اعتبرت مسؤولية فردية، تعود لضمير كل فرد»[2].

ولقد رفعت هذه الحركة من قدر التراث الوثني القديم، «واعتبرت العصر القديم، هو العصر الذهبي، ولابد من العودة إليه»[3]، فانتشرت أفكار القدماء في أنحاء أوروبا كالسيل الذي يجتاح السهل بعد انفجار السد»[4].

مما ساعد على إعادة وانتشار التراث اليوناني والروماني بصورة فجة، فقد

للمزيد: ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، (ترجمة) عبد الهادي عباس، دمشق: دار دمشق، ط١، ١٩٨٦/ ١٩٨٧م، ج٣ ص٢١٣. أو بمعنى لاهوت العصور الوسطى وفلسفتها.

يراجع: وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة. (ترجمة) محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة د. إمام عبد الفتاح، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة رقم (٢٥٧)، ط١، ٢٠٠١م، ص٣٥.

وفي العصور اللاحقة، غدت كلمة سكولائية «مدرسية» مرادفة، للمذهب المعزول عن الحياة، العقيم علميًا البعيد عن الخبرة والتجربة، والقائم على الانقياد الأعمى لمفكري الماضي.

انظر: موجز تاريخ الفلسفة: جماعة الأساتذة السوفيات.

(ترجمة) د. توفيق سلوم، بيروت، دار الفارابي، ط١، ١٩٨٩م، ص١٠٦.

(١) بيتر كونزمان (وآخ): أطلس الفلسفة، (م، س) ص٩٣، ويراجع أيضًا: موجز تاريخ الفلسفة: جماعة من الأساتذة السوفيات، (ترجمة) د. توفيق سلوم، بيروت: دار الفارابي ط ١، ١٩٨٩م، ص١٣٦.

(٢) (م، س) ص٩٧، بتصرف.

(٣) جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث. (ترجمة) د. جورج طعمة، (مراجعة) برهان دجاني، تقديم: د. محمد حسنين هيكل، بيروت: دار الثقافة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر (نيويورك)، ط٢، ١٩٦٥م، ج١ ص٢٠٤، بتصرف.

(٤) جورج ليفه/ رولان موسنيه، (م، س ج١ ص١٧٣، نقولا ناهض (المشرف العام) الموسوعة: جنيف: نشر تراد كسيم ش.م. سويسرا (١٩٩٦)، الطبعة العربية الأولى، ج١٢ ص٢١٤١.

كانت المقولة السائدة هي: «إن الماضي هو القمة، وأن العصور الوسطى هي عصر الظلمات»[1].

وكذلك يقول جاستون بوتول[2] عن هذا الأمر: «والظاهرة الأساسية لهذا العصر -عصر النهضة- هي أن المثقفين، والفلاسفة، والكتّاب، والفنانين، والعلماء لم تنقطع صلتهم المباشرة بمفكري اليونان وروما»[3].

وهذه الصورة برزت على سبيل الخصوص في مجال الأدب، وطبقًا ليوسف كرم[4]: «فلا غرابة أن يكون الأدب نقطة البدء، ومبعث النهوض، فهو مدرسة الشعب الأولى التي تقود الخاصة إلى الأبحاث الدقيقة»[5]، ولقد أدت هذه العودة إلى علمنة واضحة.

ولقد أثرت هذه الحركة في التوجه السياسي العام، من خلال الاتجاه القوي نحو العودة إلى إقامة ما يشبه المدينة المثالية، «ولا ننسى هنا دور ميكافللي[6]، في

---

(١) جون هرمان راندال: (م، س) ج١ ص٢١٦، وإمام عبد الفتاح (دكتور) الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة: دار الثقافة ط١، ١٩٨٦م ص٨.

(٢) جاستون بوتول: دكتوراة في الآداب والحقوق، ونائب رئيس المعهد الدولي لعلم الاجتماع الأسبق.

(٣) جاستون بوتول: تاريخ علم الاجتماع، ترجمة وتعليق: تمنيم عبدون، مراجعة: د/ جلال حسن صادق، سلسلة من الشرق والغرب (٧٨)، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر (د. ت)، ص٢٧.

(٤) يوسف كرم: فيلسوف ومؤرخ مصري للفلسفة، توفي سنة ١٩٥٩م، درس الفلسفة وتاريخها في جامعة الإسكندرية، وأرخ لها في ثلاث مجلدات، حاول بالإضافة إلى ذلك أن يضع مذهبًا شخصيًا في كتابيه العقل والوجود (١٩٥٦) والطبيعة، وما بعد الطبيعة (١٩٦٦)، والمذهب الشخصي الذي أراد أن يضعه في الفلسفة، والذي حدده بنفسه، بأنه المذهب العقلي المعتدل، وهو لا يعدو أن يكون محاولة لبعث الفلسفة القديمة، والوسيطية الصحيحة، أي الفلسفة الأرسطوطاليسية التوماومية.
يراجع: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س) ص ٥٢٠.

(٥) د. إبراهيم بيومي مدكور، يوسف كرم: دروس في فلسفة التاريخ، القاهرة: المطبعة الأميرية ١٩٤٨م، ص ٨٧.

(٦) مكافللي نيقولا (١٤٦٩ - ١٥٢٧) كاتب وسياسي إيطالي من أعلام عصر النهضة الأوربية، صاحب كتاب: الأمير الذي شغل الحكام وأربك المحللين على مر القرون، يعتبر مؤسس الفكر السياسي الحديث، عاش إحدى أخصب الحقبات التاريخية في إيطاليا، ولد في فلورنسا في عهد لورنزو العظيم أشهر أمراء عائلة مد يسيس، وهو ينتهي إلى عائلة فلورنسية عريقة ميسورة نسبيًا، شغل العديد من المناصب السياسية العليا بين المد والجزر في ذلك، ويعد كتابه «الأمير» أشهر مؤلفاته، ولقد أثار العديد من الجدل في الدوائر العلمية.
راجع: د. عبد الوهاب الكيالي (محرر): موسوعة السياسة، (م، س)، ج٦ ص٣٠٢.
- باتريك كيري/ أوسكار زاريت: ماكيافللي، سلسلة أقدم لك، (ترجمة) د/ إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة (٤٣٢)، ط١، ٢٠٠٢، ص٢١ وما بعدها.

تفضيله للأخلاق الإغريقية على الأخلاق المسيحية، مؤكدًا على أهمية تبني النزعة المادية في مواجهة سلطة الكنسية. وأخذ يبني السياسة على مدى القدرة في التحكم، والسيطرة، والنفوذ.

وأصبحت الدولة غاية في ذاتها، بعد أن كانت وسيلة لغاية أخرى دونها، وبذلك تخلى عن الإيمان، وأصبح المجتمع يتطور طبقًا لقوانين الطبيعة»[1].

«ومن الملاحظ أن هذه الحركة استبدلت بسلطة التقليد الكنسي مجموعة من الكتابات القديمة، سواء أكانت أدبية، أم فلسفية مع العزوف عن إجراء التجارب»[2].

وعلى هذا فهي قد اخترعت سلطة مكان سلطة سابقة لا غير.

«وإذا كان العصر الوسيط قد اعترف «بتفرد الإنسان»؛ لأنه قبل كل شيء -الغاية من الخلق الإلهي-، فإن معظم الإنسانيين قد رفضوا محاولة العصر الوسيط في تحديد خصائص الإنسان في ضوء علاقته بالإله، بل إن أصحاب الاتجاه الإنساني قد اعتبروا أن أديان العالم ذات نشأة طبيعية، وأن ظواهر العالم يمكن تفسيرها تاريخيًّا، وليس في ضوء اللاهوت»[3].

وهذا -بطبيعة الحال- له أثره العميق في تبلور النزعة الفردية، وانتشارها في أوروبا الحديثة.

---

(١) موريس كروزيه (إشراف) تاريخ الحضارات العام، (ترجمة) يوسف أسعد داغر، فريد م. داغر، بيروت/ باريس: منشورات عويدات، ط ثالثة، ١٩٩٤م، مجلد القرن الخامس عشر، ص٥٣.
مكيافيللي: الأمير، (ترجمة) علي الجوهري، القاهرة: دار البشير، ط١، ١٩٩٧م. ص٣٠، د/ كريم متى: الفلسفة الحديثة عرض نقدي. ليبيا: منشورات جامعة قاريونس وبنغازي، ط٢، ١٩٨٨، ص١٦، جون باول: الفكر السياسي الغربي، (ترجمة) محمد رشاد خميس، (مراجعة) د. راشد البراوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م، ص٢٦٣: ٢٧٦، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: دار المعارف، ط٥، (د ت)، ص٢٦، د/ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، طبعة ١٩٩٦، ج٤ ص٢٤.

(٢) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، الكويت: سلسلة عالم، المعرفة برقم ٨٢، عام ١٩٨٤م، ص٢٦ - ٤١ بتصرف.

(٣) د. صفاء عبد السلام جعفر: الحضارة الغربية الحديثة بين النشأة والتدهور، رؤية نقدية في فلسفة الحضارة، الجزء الأول، من عصر النهضة إلى القرن السابع عشر، الإسكندرية: دار الثقافة العلمية، ط١، ١٩٩٨م، ص١١.

وتظهر هذه النزعة واضحة جلية في كتاب: «خطبة حول الكرامة الإنسانية» في شكل خطاب من الآلة إلى آدم: «نادى الله آدم، وقال له: «... لقد منحتك عقلًا ومقدرات معينة ... فعليك أن تكتشف طبيعتك بنفسك ... لقد خلقتك حرًّا، ووضعتك في مركز الكون؛ لكي ... تستطيع أن تكتشف كل ما يوجد ...»، فهذا النص يلخص معتقدات النزعة الإنسانية، هذه الحالة النفسية الجديدة المشتركة بين الطلاب، والفنانين، والكتّاب، والعلماء في ذلك العصر»[١].

ثانيًا: حركة الإصلاح الديني:

لقد كانت الكنيسة في الغرب تمر بأزمة كبيرة، ظهرت ملامحها في كثرة الهرطقة والانشقاقات، والصراعات بين رؤساء الكنيسة وأعدائهم، «ولقد أسهمت تجاوزات التفتيش في إقفار، لا بل تصلب شرايين التجربة المسيحية وهرمها»[٢].

«فتمرد البروتستانت كان نتيجة لفشل البابوية، وكان بدوره عرضًا من أعراض انهيار حضارة القرون الوسطى»[٣].

فقد ثار مارتن لوثر[٤] على الكنيسة، معتبرًا نفسه مجددًا للديانة، وراجعًا بها

---

(١) بيكوديلا ميراندولا (١٤٦٣- ١٤٩٤م) : خطبة حول الكرامة الإنسانية، يراجع: نقولا ناهض (إشراف): الموسوعة، (م، س)، ج١١ ص ٩٦٠.
وللمزيد في إثبات أثر النهضة في شيوع النزعة الفردية، انظر: ميشيل ريتشاردسون: خبرة الثقافة. (ترجمة) خالدة حامد (الرياض) مجلة نوافذ - دورية تعني بترجمة الأدب العالمي، العدد شوال ١٤٢٥هـ ديسمبر ٢٠٠٤م، ص ١٦١.
- موجز تاريخ الفلسفة (م، س)، ص١٣٧.
- مرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية (م، س)، ج٣ ص٢٧٤.
- جان بيرنجيه (وآخرون): موسوعة تاريخ أوروبا العام، (م، س)، ج١ ص١٧٣ وما بعدها.

(٢) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، (م، س)، ج٣ ص٢٣٠.

(٣) جون باول. الفكر السياسي الغربي، (م، س)، ص٢٨٩.

(٤) مارتن لوثر (١٤٨٣م / ١٥٤٦م)، لاهوتي ومصلح بروتستانتي ألماني، ولد في عائلة بروجوازية، عاش حياته الأولى بين أم حساسة ومتطيرة، وأب شرس الطباع، درس الفلسفة، ثم عين أستاذًا لها في جامعة أرفورت (١٥٠٥م)، ثم ترهبن، ونال درجة الدكتوراه في اللاهوت عام ١٥١٢م، عارض بيع رسائل الغفران، وفي عام ١٥١٧م بدأت دعوته الإصلاحية في الانتشار، ومن كتبه: شرح لرسالة القديس بولس إلى أهل روما (١٥١٥م)، بيان إلى الأشراف الألمان (١٥٢٠م)، ترجمة الكتاب المقدس (١٥٢١: ١٥٣٤م)، وقد عارض البابا بشدة، ورفض سلطته، ودعا إلى كهنوت عام يجمع كل المسيحيين، في مساواة أساسية، وهاجم الأسرار الكنسية، إلا المعمودية وسر القربان المقدس، راجع جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة: ص٥٨٧.
- زوني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة (م،س)، ج٢ ص٣٦٦.



إلى بولس الرسول[١].

الذي أعلن أن التبرير من خلال النعمة والإيمان: «أما البار فبالإيمان يحيا»[٢]، وبالتالي فإن الوظيفة الأولى (الوساطة بين الإله وعباده) التي أخذتها الكنيسة الكاثوليكية على عاتقها تصبح منعدمة، ومن هنا تحقق عدالة الله بتضحية المسيح، وهذا التفسير يشكل أساس لاهوت مارتن لوثر[٣].

لقد تصدى لوثر للمتاجرة بالغفرانات، وبسلطة البابا السياسية، كما رفض القداس، وعقيدة تحويل القربان إلى جسد المسيح ودمه، ودعا إلى استبدال الوحي التقليدي بالعلاقة الشخصية مع الله، إن كل مسيحي هو في نظر لوثر قسيس لنفسه، أسقف لنفسه، بابا لنفسه، يقرأ ويفسر الكتاب المقدس بدون أحكام مسبقة[٤].

من خلال ذلك يتضح الخط الفردي لحركة الإصلاح، فلقد «نادى لوثر باستقلال العائلة والدولة عن الكنيسة، ونادى كالفن[٥] بأن الكتاب المقدس هو

(١) بولس: رسول الأمم العظيم، وكان اسمه العبري شاول (أي: مطلوب)، وتسمى بهذا الاسم في سفر أعمال الرسل (أع ١٣:٩) حيث قيل: «أما شاول الذي هو بولس أيضا»، ومعنى بولس: الصغير، ولد في طرسوس في ولاية كيليكية، من أعمال الإمبراطورية الرومانية، وكان أبوه فريسيًا من سبط بنيامين، وكان عدوًا للمسيحية، وتغير إلى خادم لها بسبب رؤيا نهارية لربه في طريق دمشق، ويعتبر بولس الرجل الفريد بين المسيحيين تجند لخدمة المسيح الذي كان يضطهده، ورسائله ومثاله لا يزال يسود على اعتقاد كثير من المؤمنين بالمسيحية. راجع قاموس الكتاب المقدس: نخبة من الأستاذة اللاهوتين برئاسة، د/ بطرس عبد الملك، بيروت: نشر مكتبة العائلة، الطبعة الرابعة عشرة ٢٠٠١م، ص١٩٥ - ١٩٩.

(٢) الرسالة إلى أهل رومية (١: ١٧)، الكتاب المقدس، القاهرة، دار الكتاب المقدس، الإصدار الرابع الطبعة الثانية ٢٠٠٢م.

(٣) يراجع في ذلك ما يلي: - ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية (م، س)، ص٢٦١.
- كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث (م، س)، ص١٦٠. بيتر كونزمان (وآخ): أطلس الفلسفة (م، س)، ص١٠١.
-كارن آرمسترونج: مسعى البشرية الأزلي الله لماذا، ترجمة د فاطمة نصر، د هبة عارف، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠١٠م، ص ٢٦٧.

(٤) يراجع: أندريه ناتاف: الفكر الحر، ترجمة: رندة بعث، مراجعة د جمال شحيد. دمشق: دار المدى، ط١، ٢٠٠٥م، ص ٦٣.

(٥) كالفن جان (١٥٠٩/ ١٥٦٤م) لاهوتي أسس الطائفة الكاليفينة، وعرف بجان كالفن، عمل والده وكيلًا لمجلس الرهبان؛ لذا وجهه والده إلى دراسة اللاهوت، وعندما مال إلى الإصلاح، أصدرت محكمة التفتيش، حكمًا بحقه، فتحولت حياته إلى تجوال وهروب بشر خلالها بالإصلاح، ثم استقر في جنيف، وجعلها مركزًا لدعوته، ومن مؤلفاته: في التسامح، تأسيس الديانة المسيحية، إحياء النصرانية، الإجماع حول ألوهة يسوع المسيح، ولقد تأثر بفكر لوثر دون أن يماثله كليًا، فأكد أن المسيح هو الوسيط الوحيد بين الله والبشر، المختومين بختم الخطيئة، وأقر بالجبر الإلهي من غير أن يناقض حرية الإنسان بحسب أفكاره، راجع: زوني أيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج٢ ص٣٥٠ (م، س)، وأيضا جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص٥٠٦.





السلطة الوحيدة التي تقرر في كل مسائل الإيمان، وتنظيم الكنيسة[1]، ومما ينبغي تسجيله في هذا المقام أن قيام، أو ظهور حركة الإصلاح، كان في الأصل لأسباب دينية، «فالدين روح الإصلاح البروتستي»[2]، والإصلاح البروتستي «قصة دين، وحكاية ديانة»[3]، ولا يمنع هذا من أن الحركة ساعدت على دفع مسيرة الحرية والفردية، وبالتالي دفع تقدم العلوم الطبيعية.

ولذلك «توافقت حركة الإصلاح مع التحولات الاجتماعية الجديدة، وأتحدث مع أهداف البرجوازية»[4]. فقد وجدت هذه الطبقة في الإصلاح ما يدفعها للترحيب به، ولكن كان هذا الدافع في الحقيقة عن غير قصد من زعماء حركة الإصلاح، فقد أقاموا لهم بعد أن تمردوا على سلطة البابوية القديمة سلطة جديدة، عارضوا بها النظرة الكونية الجديدة، وسائر العلوم التي لا تنبع من الكتب المقدسة[5].

---

(١) ميرسيا إلياد: (م، س)، ص٢٦٩.

(٢) وول ديودانت: قصة الحضارة (م، س)، ص٢٦٠.

(٣) موريس كدوزيه (إشراف) تاريخ الحضارات العام القرنان السادس عشر والسابع عشر (م، س)، ص١٠٧.

(٤) البرجوازية: طبقة اجتماعية ارتبطت تاريخيًا من حيث نشأتها بالمدن أو القرى الكبيرة، ذات الأسواق التجارية، وكانت مميزة عن طبقتي التجار، وأصحاب الأعمال، والمحلات العامة، والمعنية بالإشراف على شؤون الصناعة والتجارة، وقد قام المجتمع البرجوازي على أنقاض المجتمع الإقطاعي. تسلمت البورجوازية زمام القيادة الاقتصادية والسياسية، واستفادت استفادة قصوى من نشوء العصر الصناعي، فازداد النظام الرأسمالي زخمًا وقوة، وتمتلك البورجوازية الثروة العقارية والزراعية والصناعية، وعلى الصعيد السياسي أفرزت البورجوازية: الدولة القومية الحديثة والديمقراطية الليبرالية والبرلمانية، كما أنها جاءت بالفاشية والنازية والإمبريالية الحديثة. انظر: دينكن ميشيل: معجم علم الاجتماع (م، س)، ص ١٤٥.
- د. عبد الوهاب الكيالي (تحرير): موسوعة السياسة، ج١ ص٥٩٤، د/ أحمد زكي بدوي: معجم المصطلحات السياسية والدولية. القاهرة (م، س) بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ط١ (١٤١٠هـ - ١٩٨٩م)، ص١٩.

(٥) راجع: موريس كروزيه: تاريخ الحضارات العام: القرنان السادس عشر والسابع عشر، ص١٠٨ (م، س).
- جون باول: الفكر السياسي الغربي (م، س)، ص٣٠٤.
- ج- بيوري: حرية الفكر ترجمة محمد عبد العزيز إسحاق، القاهرة: لجنة التأليف والنشر (١٢٤)، ص٥٨.
- كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث (م، س)، ص٩٣.
- جون هرمان راندال (م، س)، ج١، ص٢٣٤، ٢٦٣ - ٢٦٦ بتصرف.
- علاء الدين حسين رحّال: الاتجاهات الإصلاحية في اليهودية والمسيحية والإسلام -مجلة التجديد- (ماليزيا) فكرية نصف سنوية، تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة (٨) العدد (١٥) يناير ٢٠٠٤م محرم ١٤٢٥هـ، ص٥٦.

ومن خلال ذلك يظهر بعدها الديني الكنسي الواضح، مما أوقعها بعد ذلك في مواجهة وحرج شديد مع الحركة العلمية الناشئة.

فصارت -على حد تعبير مؤلف قصة الحضارة-: «رفضًا للعقل، وتأكيدًا للإيمان الوسيط»[1].

ولذا سجل التاريخ أن الحركة الإصلاحية مارست الاضطهاد الكنسي عند تمكنها من السلطة[2]، ويمكن القول بأن: حركة الإصلاح الديني ساهمت في النهضة، عن طريق غير مباشر، من خلال نهجها الثوري ضد السلطة، والنظام الإقطاعي، ومن خلال تحيزها ناحية الفرد، والاهتمام بحقوقه، وحريته، وتنمية ماله، ومن خلال تدعيمها للمشاعر الوطنية، والنزعة القومية[3] الجديدة[4].

ومن الممكن أن تختصر أفكار الإصلاح الديني في النقاط التالية:

1. رفض الوساطة بين الله والإنسان.
2. رفض التعدد في المرجعية الدينية، والقول بالمصدر الواحد «الكتاب المقدس».
3. رفض الوساطة التفسيرية، واحتكار التأويل للنص الديني، والتأكيد على خبرة الفرد الشخصية، والتشديد الفردي على الخلاص، واعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها، واعتبار الدين شأنًا شخصيًا داخليًا عميقًا.

---

(1) وول ديورانت: قصة الحضارة (م، س)، ص٢٦٠.

(2) انظر: بول هازار: الفكر الأوروبي في القرن (١٨) من منتسكيو إلى ليسنج. (ترجمة) د. محمد غلاب، بيروت: دار الحداثة ط٢، ١٩٨٥م، ج١ ص٩٣.
- أندريه ناتاف: الفكر الحر. (ترجمة) رندة بعث، مراجعة: د. جمال شحيد، دمشق/ بيروت: دار المدى، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط١، ٢٠٠٥م، ص٦٢.

(3) القومية: هي منظومة من الرموز والمبادئ التي تضفي على الفرد الإحساس بأنه جزء من جماعة سياسية واحدة، وتتضح القومية في أجلى مظاهرها عند بناء الدولة الحديثة. يراجع: أنتوني غدنز (م، س)، ص ٤٦٨.

(4) للمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة: كرين برينتون: (م، س)، ص١٦٢.
- أ. وولف: عرض تاريخي للفلسفة والعلم (م، س)، ص٤١.
- جون باول: الفكر السياسي الغربي (م، س)، ص٣٠٤.
- جون راندال: (م، س)، ج١ ص٢٤٢.




٤. ترجمة الكتاب المقدس حتى يقرأه الناس على اختلاف لغاتهم.
٥. العودة إلى المسيحية الأولى[١]. (أي: ما قبل الكاثوليكية).

ومن الممكن القول بأن حجر الزاوية في حركات الإصلاح على مارتن لوثر، وكالفن هو مسألة التأويل، أو الهرمنيوطيقا؛ فقد قصرت الكنيسة الكاثوليكية حق تأويل الكتاب المقدس علي رجال الكهنوت، بل تشددت أكثر، فجعلت السلطة التأويلية محصورة في البابا وحده مما كان سببًا في ظهور الحركات الاحتجاجية، بل والإلحادية الحديثة مع أسباب أخرى مجتمعية، فظهرت أولًا الحركات المتحررة من سلطة الكنيسة، والملتزمة بالكتاب المقدس المتمسكة به، لكن بفهم آخر، فمارتن لوثر رفض سلطة البابا والكنيسة علي الكتاب المقدس علي مستوى القراءة، والفهم، والتأويل، ورفض غلبة التأويل الرمزي غير المنضبط، ورأى ضرورة استعانة المفسر علي الفهم بالبعد التاريخي، ورأى أن النص يفسر نفسه بنفسه، أي: من خلال التحليل اللغوي وهداية الروح القدس، أما كالفن فيتفق مع قرينه مع مزيد من التحفظ حول الناحية الرمزية الإلهامية، حيث يؤكد على رفض سلطة البابا، ويطالب بمراعاة السياق التاريخي للنصوص، ومراعاة القواعد اللغوية، ورفض التفسير الرمزي، لقد كان الفتح فتح باب التأويل بعد أن أغلقته الكنيسة الكاثولية على غير البابا، ولقد اضطر الكاثوليك أخيرا إلى فتح باب التأويل الفردي، ولكن لا بد أن يكون منسجمًا ومتسقًا مع التأويل الرمزي المعتمد لدي الكنيسة[٢].

يتضح مما سبق أن مساهمة الحركة الإصلاحية في تاريخ النهضة الأوروبية كان

---

(١) راجع: كريم متى: الفلسفة الحديثة عرض نقدي، (م،س)، ص٢٠.
وجون راندال: (م، س)، ج١ ص٢٤٣، ٢٤٤.
وعز الدين عبد المولى: في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة. مجلة إسلامية المعرفة (بيروت) العدد (٤) السنة (١) ذو القعدة ١٤١٦هـ أبريل ١٩٩٦، ص٩٤، ولمزيد حول مبادئ الإصلاح الديني يراجع: الإمام محمد أبوزهرة: محاضرات في النصرانية، الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط٤، ١٤٠٤هـ، ص٢٢٤ وما بعدها.
- د. أحمد شلبي: المسيحية. سلسلة مقارنة الأديان (٢)، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٦، ١٩٧٨م، ص٢٥٩، ٢٦٠.

(٢) ينظر: د حسن الشافعي: حركة التأويل النسوي، المجلة الدولية للدراسات القرآنية (مجلة محكمة نصف سنوية) المملكة المتحدة، العدد الثالث، رمضان ١٤٣١هـ وسبتمبر ٢٠١٠م، ص ٢٥ - ٢١ بتصرف يسير.

من خلال الأثر غير المباشر لأفكارها، أما هي في حد ذاتها، فقد كان الباعث عليها نقد تصرفات رجال الدين، أو بمعنى أوضح نقد تصرفات السلطة الكنسية، وقد صادف ذلك هوى الأمراء؛ ليعجلوا من أملهم في مصادرة أملاك الكنيسة.

وفي ذلك يقول صاحب قصة الحضارة: «ومع ذلك فإن حركة الإصلاح البروتستنتي، برغم تعصبها في أول عهدها، أسدت صنيعتين لحركة التنوير، فقد حطمت سلطان العقيدة، وبعثت عشرات الملل والنحل التي لو وجدت قبلها لماتت حرقًا، وسمحت بأن يقوم فيما بينها جدل، كان من القوة، بحيث اعترف في النهاية، بأن العقل هو المحكمة التي يتعين على جميع المذاهب أن تترافع أمامها عن قضاياها»[١]، فحركة الإصلاح ساعدت علي المسارعة بعملية العلمنة، وتنامى المشاعر والتوجهات القومية كنتيجة من نتائج الصراع والانقسامات داخل الكنائس الإصلاحية نفسها[٢].

ثالثًا: الحركة العلمية في عصر النهضة:

لقد أثرت الاكتشافات الجغرافية التي تمت في أوائل عصر النهضة في سير الحركة العلمية؛ حيث «أدت إلى توسيع رقعة الأفكار والعلوم»[٣].

وقد سبقت الإشارة إلى دور الشرق الإسلامي في نمو العلم والمعرفة، «فبعد طغيان الجاهلية على العالم كان العرب هم سدنة العلم، ومستودع المعرفة»[٤].

ولقد أثرت الحركة الإنسانية باتجاهها نحو الطبيعة مع التحرر النسبي

---

(١) ول ديورانت: (م، س)، م٦ ج٦ ص٢٦١.

(٢) كارن آرمسترونج : مسعى البشرية الأزلي (م، س)، ص ٢٧٤ بتصرف.

(٣) جون د يزموند برنال: العلم في التاريخ، ترجمة د. شكري إبراهيم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ ١٩٨٢م، ص٤٢، كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث (م، س)، ص١٢٩.

(٤) يراجع: بول هازار: أزمة الضمير الأوربي (ترجمة) جودت عثمان، محمد نجيب المستكاوي، تقديم د. طه حسين، القاهرة: دار الشروق ط: أولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص٢٣ بتصرف.

دونالد. ر. هيل: العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، ترجمة د/ أحمد فؤاد باشا، الكويت: عالم المعرفة، جمادى الأولى ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص ٢٨٨ بتصرف.

كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، (م، س)، ص٣٣٢ بتصرف.

وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة (م، س)، ص٣٧ بتصرف.





من سلطة الكنيسة، «إضافة إلى النمو الاقتصادي الملموس بعد انحسار النظام الإقطاعي»[1]، في تقوية الاتجاه نحو العلوم التجريبية بصورة عامة.

ولعل الانقلاب الهائل في النظام الفلكي، كان من أهم معالم هذه النهضة حيث تبدلت - من خلال أعمال «كوبرنيق[2]، جاليليو[3]» - صورة العالم القديمة، فلم تعد الأرض مركز الكون، بل الشمس.

الأمر الذي من خلاله «لم يعد الكوكب الأرض، موطن افتداء المسيح للبشرية، مركزًا للوجود»[4].

فاهتز التاريخ الكنسي، وتغيرت صورة رجال الدين خصوصًا، وأن قبول النظام الكوبرينقي «تضمن إعادة ترتيب جذرية؛ لتصور الإنسان عن الكون»[5].

---

(١) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث (م، س)، ص١٢٨، وموجز تاريخ الفلسفة (ترجمة)، د/ توفيق سلوم (م، س)، ص١٣٥.

(٢) كوبر نيك أو نيكولاوس كوبر نيكوس (١٤٧٣- ١٥٤٣) هو: الفلكي البولوني المنحدر من أصل ألماني، درس الطب واللاهوت في جامعة كراكو، ثم عين كاهنًا لأبرشية فراو نبرغ، ثم انتقل إلى روما معلمًا للرياضيات وعلم الفلك، ثم تخصص في الطب في جامعة بادوا الشهيرة قبل عودته إلى بروسيا، وهو أول من قال: بالنظام الشمسي ،ودوران الأرض حول الشمس، وببعد النجوم عن أرضنا بعدًا سحيقًا، أثارت نظريته ضجة كبيرة أدت إلى حَرْمه من جانب الكنيسة الكاثوليكية حتى عام ١٧٥٨م، مات كوبر نيكوس بعد صدور كتابه الذي يحتوي على نظريته ببضعة أيام، راجع: د. موريس شربل: موسوعة المكتشفين والمخترعين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط أولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص٢٩٩.

(٣) غليليو غاليللي: عالم إيطالي ولد في ١٥٦٤ ومات ١٦٤٢م، وكانت أسرته ذائعة الصيت في فلورنسا في أواسط القرن الرابع عشر، وكان والده مؤلفًا موسيقيًا له اعتباره، حاول أن يعلم ابنه الطب، ولكنه مال إلى الهندسة، والفلك، والطبيعيات مع الآداب القديمة، رسم حدود فاصلة بين الدين والعلم، ولقد حرمت الكنيسة كتبه، واستدعته للمحاكمة في عام ١٦٣٣م، ثم أذن له بالعودة إلى داره في فلورنسا؛ نظرًا لخطورة مرضه.
راجع جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص٤٣٢.
- عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة. القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٩٩م، ج١ ص٤٤١.

(٤) كرين برينتون: (م، س)، ص١٣٠ بتصرف.

(٥) ج. ج. كراوثر: قصة العلم، ترجمة د. يمين طريف الخولي، د. بدوي عبد الفتاح، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة: (٢٦) المشروع القومي للترجمة ١٩٩٨.
للمزيد: وراجع: رنينه تاتون (إشراف): تاريخ العلوم العام، ترجمة على مقلد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط: أولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٩م، ص٦٨، حنا أسعد فهمي: تاريخ الفلسفة من أقدم العصور إلى الآن، القاهرة: المطبعة اليوسفية، ط أولى، ١٩٢١م، ص٢٠١.





وفي ذلك يقول أحد الباحثين:

«فإن ما قام به كوبرنيق في كتابه دورة الأفلاك السماوية، يفعل ببطء، وإن يكن بثبات في حمل المفكرين، على هجر نظرية تركز الكون حول الأرض، ولم تكد الأرض تنزل عن مكانتها كمركز للكون إلى مجرد سيارة صغيرة من سيارات الشمس، حتى بدأ الناس يحسون، أنه قد أصبح من المستحيل، اعتبار الإنسان تاج الخليقة، أو بطل الرواية الكونية، وبهذا اضطربت الميثولوجية الكنسية من الأساس»(١).

فوفقًا للنظرية القديمة... كان الإنسان في مركز الكون، ومن خلال التغيير الجديد، فقد هذا المنصب القديم، وحدث إعلاء للنظرة الآلية للكون نتج عنه إحلال مفهوم الوظيفة مكان مفهوم الجوهر، والإقرار بتراجع البحث الماهوي للأشياء كلها، وهذه الأمور سهلت تقدم العلوم الطبيعية، ومن هنا كان هدف العلم عند بيكون(٢)، هو: السيطرة على الطبيعة خدمة للمجتمع، فالعلم في تصوره عبارة عن قوة «هذه القوة موجهة لتحطيم المفاهيم، والمعتقدات القديمة الموروثة المسماة عنده بالأوهام»(٣).

فمن أهم إنجازات هذه المرحلة «ظهور مفهوم علمي جديد ينبع أسسه من العلوم

---

(١) أ. وولف: عرض تاريخي للفلسفة والعلم. (ترجمة) محمد عبد الواحد خلاف سلسلة المعارف العامة، الرسالة الأولى، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٤٤م، ص٤٣.

(٢) يكون، فرنسيس: (١٥٦١م ٩٦٨- هـ/ ١٦٢٦م - ١٠٣٥هـ) فيلسوف إنكليزي، تعلم في كمبردج، ودرس المحاماة، وشارك في الحياة السياسية، والوطنية. وتولى منصب قاضي القضاة عام ١٦١٨م، بيد أنه اتهم بالغش والرشوة، فأقيل من منصبه؛ لأنه أساء إلى شرف القضاء، فأصابته المنية في خصم تجاربه العلمية، وكان يومها يحاول التأكيد من فاعلية الثلج في حفظ اللحوم من التفسخ، فأصابه المرض وأرداه في ١٦٢٦م. من أهم مؤلفاته: محاولات في الأخلاق والسياسة (١٥٩٧م)، الأورغانون الجديد (١٦٢٠م)، أو طريقة جديدة لتفسير الطبيعة، تاريخ هنري السابع (١٦٢٢م).
أسهم بيكون بفاعلية في مجال المنهج العلمي، فحاول تحدي طرق جديدة للبحث، ناقدًا بشدة المناهج القديمة الأفلاطونية والأرسطو طاليسية، معتمدًا على المذهب المادي. يراجع: زوني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب: (م، س)، ج١ ص٣٠٥، جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص٢٢٦.

(٣) بيتر كونزامان (وآخ): أطلس الفلسفة (م، س)، ص٩٥ بتصرف.
وراجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (م، س)، ص٢٣ بتصرف.
وكريم متى: الفلسفة الحديثة عرض نقدي (م، س)، ص٣٧ بتصرف.

الطبيعية، ومن الوعي المنهجي، أن العقل والتجربة هما الأساسان الوحيدان لمعرفة يقينية، وكل ذلك قد أسهم في تغيير صورة الكون والطبيعية بشكل حاسم»[١].

مما سبق يمكن التأكيد على أنه «لما كانت الكنيسة قد زهدت الناس في الحياة الدنيوية، وجعلت مهمتها الأولى ما وراء المادة، فقد ساعدت بذلك على إيجاد شيء يشبه عصر الأساطير الذي سبق ميلاد العلم والفلسفة، فكانت نهضة العمل التي ميزت بداية العصر الحديث، مماشية لإحياء مذهب الطبيعة، والقمع التدريجي لمذهب ما وراء الطبيعة»[٢].

ورغم ما سبق، وكما يقول أحد الباحثين الغربيين: «لم تحدث ثقافة النهضة -لأول وهلة- ثورة عقلية صريحة عامة على المعتقدات السائدة، فإن العالم رغم اتخاذه مظهر النفور شيئًا فشيئًا من تعاليم القرون الوسطى المسلم بها لم ينفجر سخط عليها، ولم تعلن الحرب المنظمة بين الدين والسلطات الحاكمة إلا في القرن السابع عشر»[٣].

ومع ذلك فهو يمثل الفترة التمهيدية بين القديم والحديث في التاريخ الغربي، والتجهيز لنقل المعرفة من الدين إلى العقل، ومن النسق المغلق إلى النسق المفتوح، ومن الجمع بين السلطتين الدينية والزمنية إلى الفصل بين المجالين، وما يتبع ذلك من آثار سوف تستمر في تاريخ الغرب حتى انبثاق مرحلة الحداثة.

---

(١) بيتر كونزمان (وآخ): أطلس الفلسفة (م، س)، ص٩٥.

(٢) أ. وولف: (م، س)، ص٤١، ٤٢.

(٣) ينظر: ج. بيوري: حرية الفكر (م، س)، ص٥٣.

المطلب الثاني

عصر التنوير

كلمة التنوير تطلق على مجمل التحولات المعرفية التي حدثت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتشكل الأساس الفكري للعصر الحديث.

وإن كان هنــاك تقليدًا غربيًا بأن يطلق مسمى عصر العقل على القرنين السابع عشر والثامن عشر، وينفرد القرن الثامن عشر بمسمى عصر الأنوار.

وعلـى كل حـال، لقد أصبـح المناخ الفكـري الغربي بعد التغيـيرات التي حدثت في عصـر النهضة، في حالة مـن القابلية للتحولات المعرفيـة التي جرت في القرنين السابـع عشر والثامـن عشر، «ومن هنا تبـدو الصلة واضحة بـين عصر النهضة، وعصر التنوير»[1].

فلقد حدث تحول -على أثر الانقلابات العلمية- عن علم اللاهوت، الذي أصبح في دائرة الشك بعد أن كان موطن اليقين، تاركًا المكانة لسلطة العقل، من أجل ذلك أطلـق على هذه الفترة مسمى عصر العقل. فـ«معظم الفلاسفة في ذلك العصر -تقريبًا- قد حاولوا إدخال صرامة البرهان الرياضي في جميع ميادين المعرفة»[2].

ويمكن القول أن حركة التنوير في الأصل هي نتاج الصراعات المستمرة على طول القرنـين السادسـ عشر والسابع عشر، بل يمكن القول بـأن مرحلة التنوير من أكبر مراحـل الصراع في التاريخ الكنسي قاطبة، فقد ساهم التطرف الديني الكاثوليكي في ظهور حركة التنوير، فالاتهـام بالهرطقة، والبدعة، والتجديف كان معلبًا جاهزًا لـكل من ينادي بالحرية، وإعمال العقل، وأقامت الكنيسة الكاثوليكية بإعادة محاكم التفتيشـ مرة أخرى، ولكن بمسمـى جديد: لجنة عقيدة الإيمـان، ونظرت الكنيسة إلى دعـاة التنوير على أنهـم مجموعات من الخارجين على النظام الكنسي؛ هدفهم

---

(١) د/ مراد وهبه: المعجم الفلسفي (م، س)، ص٢٣٠.

(٢) سيتورات هامبز: عصر العقل، ترجمة: د/ ناظم طحان، سورية: دار الحوار ط٢، ١٩٨٦م، ص١٤.

ضياع المسيحية وطوي صفحاتها، وكما ساهم التطرف البروتستانتي في ظهور حركة التنوير؛ لأن حركات الإصلاح الديني، انقلبت على العقل والحرية، وأصبحت تمثل سلطة كهنوتية محاربة، وأقامت ما يسمى بمحاكم التفتيش مرة أخرى؛ لذا جندت الحركة الإصلاحية نفسها لمحاربة الفكر الحر، والحركات التي تؤمن بسلطة العقل إلا أنه يجب عدم إغفال الدور الكبير للحركة الإصلاحية في التمهيد لحركة التنوير، فالحركة الإصلاحية أقرت الحكم الفردي، أو الحرية الدينية -وإن كان مقتصرًا على الإصلاحيين دون بقية الشعب-، وهو الشرارة التي مكنت العقل من الحكم على كل الأشياء بما فيها الدين، وعززت من الدوافع النقدية للممارسات والتقاليد الكاثوليكية، كما فتحت باب التأويل مع بعض الضوابط كما سبق بيانه، ولعل هذه الظروف هي التي دفعت الأوربيين في اشتياق عارم نحو الاحتكام للعقل، وكأنهم ينتقمون لأنفسهم من عصور الظلام، واحتقار العقل التي اكتووا بنيرانها طويلا[(١)]، حقًا لقد أقام رجال التنوير حربا شعواء ضد الكهنوت ورجاله وأهدافه وطقوسه، ولعل السمة البارزة في عصر التنوير هي سمة النقد، حتى سمي العصر: «بعصر النقد»[(٢)]، «وفسر النقد على أنه الخطوة الضرورية الأولى تجاه التنوير، ولقد انتشرت الاتجاهات النقدية في كل المجالات، وبالأخص في المجال الديني؛ حيث بالغ رجال التنوير من إخضاع نص الكتاب المقدس للنقد التاريخي، والتحليل اللغوي الحر خلال القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، وكان لفلسفة التنوير أثر كبير كاد يعصف بقداسة النص، ومحتوياته بالأخص، مع ظهور حركة التأويل الحر للنصوص الدينية علي يد دعاة التنوير ورجال العقلانية، فنجم عن ذلك ضروب من الإلحاد برزت بصورة واضحة في القرن التاسع عشر وما بعده مما شكل قاعدة الفكر الحداثي كله»[(٣)].

حقًا لقد كانت حركة التنوير «عنوانًا للفكر الحر بإفرازاتها التي تجسدت، في

---

(١) انظر: د. علاء الدين حسين رحال: الاتجاهات الإصلاحية في اليهودية والمسيحية والإسلام (م، س)، ص٥٨، ٥٩.

(٢) بول هازار: الفكر الأوربي - (م، س)، ص١٩، ويراجع: توبي أ. هَف: فجر العلم الحديث. ترجمة محمد عصفور الكويت: سلسلة عالم المعرفة العدد (٢٦٠) جمادى الآخرة ١٤٢١هـ أغسطس ٢٠٠٠م.

(٣) للمزيد يراجع: د حسن الشافعي: (م، س) ص ٢٥، ٢٦.



جملة مظاهر مشتركة(1) دعت إليها... مجموعة غير منتظمة، وغير رسمية من المثقفين، لا يجمعها نسق موحد ضمت في صفوفها نقادًا سياسيين، ومصلحين سياسيين، وشكاكًا دينيين ذوي نزعات عالمية، مدافعين عن الإنسان وحريته في الاختيار، ومبشرين -عامة- بنزعة عقلانية متطرفة تنكرت للوحي، مقرونة بنزعات شكية، وارتيابية متطرفة، وإنسانية غدت دار حضانة للإلحاد، وعلمانية -دنيوية- فصلت الدين عن الحياة، وأرست الثقافة البشرية على طريق ضرورة حتمية إلى الإلحاد المحض»(2). ولعل لسان حال التنوير هو أن: «العقل أحسن الأشياء توزعًا بين الناس (بالتساوي)»(3).

ويعرف كانط(4) التنوير يقول: «هو خروج الإنسان من حالة قصوره التي يتسبب فيها بنفسه، والقصور هو عجزه أن يكون لنفسه عقلا دون مساعدة من سواه... كن جريئًا في إعمال عقلك هذا هو شعار التنوير»(5)، ولقد بنى كانط تعريفه للتنوير

---

(1) فرانكلين -ل- باور: الفكر الأوربي الحديث، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1988م، ج2 ص9.

(2) د. عرفان عبد الحميد فتاح: النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، الأردن، عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ط1، 1420هـ، 2000م، ص160، 161.
وبخصوص نقد الدين في عصر الأنوار، يراجع أيضا: د. علي ليلة، والسيد الحسيني، وأحمد زايد: تاريخ الفكر الاجتماعي، قطر، الدوحة: نشر دار قطري بن الفجاءة، ط 1987م، ص111.

(3) رينيه ديكارت: مقال عن المنهج. ترجمة: محمود الخضيري، تقديم: د. عثمان أمين، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، تحرير: د. سمير سرحان، د. محمد عناني القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب بالاشتراك مع مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، ط1، 2000م، ص 69.

(4) عما نويل كانط: فيلسوف ألماني، ولد في (1724م) من أسرة من البورجوازية الصغيرة، يرجع أصلها، فيما يبدو، إلى اسكتلندا، كان أبوه على قدر طفيف من اليسر، وكانت أمه من أتباع حركة التقوية، وعلى قدر كبير من الورع، وقد تركت تأثيرًا عميقًا في نفسه. تعلم في كلية اللاهوت، لكنه انصرف إلى دراسة الفلسفة والطبيعيات، حصل على شهادة دكتوراه من جامعة كوينغسبرغ، له العديد من الكتب منها: نقد العقل الخالص (1781م)، نقد العقل العملي (1788م)، جواب عن السؤال ما الأنوار؟ (1784م) الدين في حدود العقل المحض (1893م)...، يراجع: جورج طرابيشي: (م، س)، ص 513.

(5) انظر في ذلك ما يلي: كنط: جواب عن السؤال: ما هي الأنوار، في: الحداثة: دفاتر فلسفية (م، س)، ص44.
- بول هازار: الفكر الأوربي... (م، س)، ج1 ص43.
- جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي من المدنية الدولة إلى الدولة القومية، ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1406هـ - 1985م، ص437.
- كارل بوبر: بحثا عن عالم أفضل، ترجمة: د. أحمد مستجير، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1996، ص161.
- بيتر كونز مان (وآخ): (م، س)، ص13.
- د. صفاء عبد السلام جعفر: الحضارة الغربية الحديثة - (م، س)، ج2 ص9، 10.





على فكرة العقل -كما هو واضح-، وكذلك على فكرة الحرية حيث يقول: «والحال لا شيء يلزم لتلك الأنوار سوى الحرية، وبالحق الحرية مسألة من بين كل ما يمكن أن يحمل هذا الاسم، أعني: حرية أن يستعمل المرء عقله علانية في جميع المجالات»[1].

وهذه النظرة للعقل جعلت إنسان التنوير يرى أن العقل مفتاح كل شيء.

فقد آمن «بأن العقل شيء يمكن لأي إنسان أن يهتدي به... وأن العقل الذي ظل مقهورًا تحت قمع المسيحية التقليدية قادر على أن يهدي الناس إلى السبيل الذي يمكنهم من السيطرة على بيئتهم وأنفسهم»[2].

وهكذا تم إحلال الجديد محل القديم، والجديد هنا هو الإيمان بقدرة العقل على جلب السعادة في هذه الدنيا، وعلى حل جميع المشكلات التي تقابل الإنسان في كل مجالات الحياة.

ولهذه الأهمية الحديثة للعقل بدأ الفلاسفة «في إعلان حرب ضارية ضد كل ما هو غير عقلاني، واعتبر النقد من أهم أسلحة هذه المرحلة، فحوربت الغيبيات، ورفض التعصب؛ طلبًا لحرية التفكير في إطار النظام الثقافي القائم، وهوجمت أيضًا مساوئ النظام القائم، وامتيازات الطبقات الإقطاعية، وكافة المعوقات التي تطرح في طريق نمو البرجوازية الصناعية والتجارية، ذلك يعني: أنه قد ظهر ميل عام خلال هذه المرحلة نحو علمنة الأخلاق، حيث أسهم الإيمان بالعقل في تأسيس نظرة أكثر تفاؤلًا، وإنسانيةً، وثقةً»[3].

هذا من وجهة نظر مفكري التنوير الغربي كرد فعل على الظلام المخيم من جراء تسلط الكنيسة الغربية لمقاليد الأمور، وإن كانت الحقيقة مختلفة كما سنعرف في فصول قادمة مدى الآثار السيئة الناجمة عن تحكيم العقل، وبالأحرى الأهواء وإسقاط حساب الدين، من ثم كان اتجاه فلاسفة التنوير وضع النصوص الإنجيلية والعقائد الكنسية، والقيم، والتقاليد المسيحية، وما تولد منها من

---

(١) كنط: جواب ....، في الحداثة دفاتر فلسفية: (م، س)، ص٤٥.

(٢) كرين. برينتون: تشكيل العقل الحديث (م، س)، ص٨٢ بتصرف.

(٣) د. علي ليلة (وآخ): (م، س)، ص١١٧.



مفاهيم اجتماعية، أو سياسية، أو اقتصادية في دائرة الاختبار، والتحليل، والنقد.

تقول كارين آرمسترونج: «أراد فلاسفة التنوير أن يتمكن كل فرد من فهم الحقائق التي كشف العلم النقاب عنها، وأن يتعلم الجميع التفكير العقلاني، والتمييز الصائب.

كانوا وقد ألهمتهم رؤية نيوتن(١) لكون تحكمه قوانين ثابتة غير قابلة للتغير يستاءون لفكرة وجود إله يتدخل في الطبيعة بأسلوب نزواتي، يتسبب في المعجزات، ويكشف عن «أسرار» خارج متناول قدراتنا على التفكير المنطقي»(٢).

وعلى كل حال فالتنوير الغربي يحتوي على مقولة أساسية، وهي الاكتفاء بالفهم الإنساني لإدراك الحقائق، وبالأخص في مجال الدين والأخلاق، «فالعقل هو أعظم سلاح للإنسان في معركة التنوير ضد السلطان الديني، والخزعبلات، ونادى كانط بالتحرر من التسلط الديني بوجه خاص، حتى يستطيع الناس أن يفكروا لأنفسهم، وبذلك يعجلون التنور»(٣)، ومن المفاهيم الهامة التي أتوقف عندها لفهم مرحلة التنوير النقاط التالية:

النقطة الأولى: مفهوم الطبيعة:

وتتعلق أفكار عصر التنوير عن الطبيعة بفكرة العقل، فهي فكرة محورية في هذا الشأن، فالعقل هو الذي صاغ النظرة الجديدة للطبيعة.

ومن الملاحظ: «أن فكرة الطبيعة في هذا الصدد كانت بمثابة مفهوم مادي للجميل والخير ينبغي إدراكها بين المتناقضين التاليين:

---

(١) إيزاك نيوتن: (١٦٤٢م - ١٧٢٧م)، العالم البريطاني الشهير، خريج جامعة كمبردج والأستاذ بها، كان أبوه مالكًا لقطعة أرض، وقد فقده حدثًا، وكان هش الصحة، حزين الطفولة، وهواه في الرسم وبناء الدمى الآلية، اضطرته الظروف أن يعمل في أرضه، ولكن من غير حماسة، ثم توجه إلى التعليم حتى حصل على درجة البكالوريوس في الفنون عام ١٦٦٥م، ثم على درجة الماجستير في الفنون عام ١٦٦٨م من جامعة كمبردج، ونبغ في الطب والهندسة، وكتبه مؤلفه الشهير: «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» عام ١٦٨٧م، والذي حوى القوانين الأساسية للجاذبية والقوانين التي حملت اسمه، وأفكار أخرى كانت الأساس في علم الفيزياء الحديث، وقد كان نائبًا في البرلمان، وحصل على لقب «سير»، وانتخب رئيسًا للجمعية الملكية، أصابه في عام ١٦٩٢م مرض عقلي خطير، أبطأ سيره العلمي، حتى مات. انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص١٨٤.

(٢) كارين آرمسترونج: مسعى البشرية الأزلي (م، س)، ص ٣٢٩.

(٣) فرانكلين ل- باومر: (م، س)، ج٢ ص٤١.

أ- ما هو مجاوز للطبيعة: الحقائق الموحي بها في الأديان، ويرى إنسان عصر التنوير أن ما هو مجاوز للطبيعة من خلق الخيال.

ب- ما هو غير طبيعي (صناعي أو مصطنع): أثقال أو عبء العادات والتقاليد اللامعقولة التي تراكمت عبر التراث التاريخي، وهي من وجهة نظر إنسان التنوير أحد أشكال الشرور في هذا العالم»[1]، وبذلك يتحدد الموقف التنويري من الدين، ومن العادات والتقاليد، وفي الحقيقة أن الدور الكبير للطبيعة في ذاك الوقت تسبب فيه تقدم العلم الطبيعي، «فقد أدى تقدم العلم الطبيعي إلى ميلاد التصور المادي للكون، وقد تطور واتسع؛ لأنه لم يجد أية فلسفة تعارضه وتقاومه»[2]، وبالأخص بعد أن أبعد فلاسفة الأنوار التحدث عن الوحي الإلهي في دوائرهم، وفي هذا الإطار يقول الدكتور مراد وهبه[3]: «لقد نحى فلاسفة التنوير البحث في الأصل «الإلهي، واكتفوا بدراسة معقولية العالم الفيزيقي دون الفائق للطبيعة، ومن ثم أصبح لفظ الطبيعة أكثر الألفاظ شيوعًا في عصر التنوير»[4].

فهي «كلمة السر للقرن الثامن عشر... بل لقد خوطبت الطبيعة، وكأنها إله»[5].

ومما لا شك فيه أن لنظريات نيوتن الأثر الواضح على النظرة إلى الطبيعة في عصر التنوير.

فلقد أكدت هذه النظريات، النظرة الآلية للكون، وإن أبقت وجود الإله في عملية الخلق، ولكن بعد تهميش إرادته وفعاليته في الكون، «فقد مهدت هذه الخطوات على ظهور الأسس الميكانيكية، كما نحت جانبًا النفوذ الكنسي الذي ساد العصور الوسطى؛ ليحل محله نظام آخر»[6].

---

(١) د/ صفاء عبد السلام: (م، س) ص١٤، مع ملاحظة أن كلمة من خلق الخيال، لا تليق على الإطلاق بالنسبة للمسلم، والأفضل في هذا السياق من صنع، أو من أثر الخيال.

(٢) يراجع في هذا الصدد: بولاند بيروتي (م، س)، ص٨٠ بتصرف يسير.
أ. وولف: عرض تاريخي للفلسفة والعلم -الرسالة الأولى- (م، س)، ص٦٤.

(٣) أستاذ الفلسفة -آداب- عين شمس.

(٤) د. مراد وهبه: مدخل إلى التنوير، القاهرة: دار العالم الثالث، الكويت: دار النهج الجديد، ط١، ١٩٩٤م، ص٦.

(٥) فرانكلين- باومر: الفكر الأوربي الحديث- الجزء الثاني القرن الثامن عشر، ترجمة: د. أحمد حمدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ط١، ١٩٨٨م، ص٧٣، بول هازار: (م، س)، ج١ ص٥٩.

(٦) ج. د. برنال العلم في التاريخ: (م، س)، ج٢ ص١٦.

فمحصلـة القـول: أنه تم إخضاع الطبيعـة للعقل بعد أن كانت إعجـازًا إلهيًا تتجلى فيهـا مظاهر القـدرة الإلهية؛ فأصبحت من خلال عقلانيـة التنوير مجرد مجال للعقل الإنسـاني حق السيطرة، والتحكم فيه، فيكشف ويجرب كما يشاء بدون احتياج إلى إله، أو تدخـل قـوة علوية، وعلى هذا تبلور مذهب الدين الطبيعـي كرد فعل ضد القول بالإله المتعـالي والمفارق للكون، وكذلك ضد القول بالخطيئة الأصلية، وسائر العقائد الكنسية، وفي هذا الإطار يلاحظ: أن عصر التنوير قد اشتمل من الناحية الدينية على اتجاهين:

الاتجـاه الأول: يشتمل بدوره على بعض صور الاعتقاد في وجود الإله؛ «وإله الدين الطبيعي إنما هو تركيب عقلي، فهو يشبه «صانع الساعات»، أو هو الإله الذي كان يجـب أن يوجد كي تعمل آلة العالم النيوتونية باستمرار، وجدير بالذكر أن هذا الإلـه لا يتدخـل في عمـل الساعة، ولا يحفل بصنـع المعجزات»[1]. بمعنـى: أن الإله موجـود، ولكنه «دفع الكـون إلى الحركة وفق قانون طبيعي، ثـم تركه يجري حسب نظامـه الخاص»[2]، أو كما زعمـوا، فسموه بـ «السـاعاتـي أو المهندس»[3]. وبمعنى: أوضـح إخراج الإله مـن عملية تنظيم الكون وتسيره، فبعـد التدخل الإلهي الأول لا توجد تدخلات أخرى.

لقـد ركز الفكر التنويري على الدين الطبيعي - بصورة كبيرة - الدين الخالي مـن الوحي، فهو مجرد إيمان بألوهية مع الإيمان بخلود الروح شريطة الإنكار التام لإمكانيـة الوحي والمعجزات والأمـور الغيبية، وبذلك تغيرت معـالم الديانة: «وأدى إخضـاع الديـن للعقل فصله عن الخرافات والغيبيـات، واستبداله بنوع من التقوى العقلانيـة»[4]، فالديـن الطبيعـي: «إيمان تتضمنـه عقيدة بحد أدنـى تعبد داخلي يرتكز على الاعـتـراف بالإلوهية، وعلى ممارسة الحياة المستقيمة، وقانون تتضمنه القاعـدة الذهبيـة للتبـادل، أو مطلـب العدالـة والإحسـان، أمل هو أمـل السعادة الحاضرة والآتية»[5].

---

(١) د/ صفاء عبد السلام جعفر: (م، س)، ج٢ ص١٧، ١٨.

(٢) كرين يرينتون: (م، س)، ص٢١٢.

(٣) فرانكلين -ل- بارمر: (م، س) ،ج١ ص٩٠، بول هازار: (م، س)، ج١ ص١٤٢.

(٤) بيتر كونزمان: (م، س)، ص١٠٣ بتصرف.

(٥) جاكلـين لاغريـه: الدين الطبيعي (م، س) ص٥٧، وهذا البحث دراسة جيدة للدين الطبيعي في مختلف العصور في الغرب.





فهو بمعني الحلول الإلهي في الطبيعة، فقد كان دعاة الدين الطبيعي قد ضجوا من الدين، كما رسمته الكنيسة وقالوا لا بد أن يكون الدين سهلاً يمكن تبين حقائقه ،وفوق كل شئ لابد أن يكون متسامحًا، فبشروا بدينهم العقلاني بحماسة شديدة، وبشروا بالخلاص من خلال العلم والمعرفة، وأضحي الجهل والخزعبلات هما الخطيئة الأصلية الجديدة [١].

وهكذا «أصبح الدين الطبيعي تدريجيًّا آلة حرب: ضد المسيحية»[٢]. يتضح ذلك بجلاء من خلال ما قاله فولتير[٣]: «ألن يكون هذا الدين الذي يعلم كثيرًا من السلوك الأخلاقي والقليل القليل من التعلميات الدوجماتية؟ ذلك الذي ينزع؛ لأن يجعل الناس عادلين دونما عبث أو سخف، ذاك الذي لا يأمر المرء بالاعتقاد في أشياء مستحيلة متناقضة تلحق الأذى بالإله، والضرر والهلاك بالبشر، ذاك الذي لا يجرؤ علي تهديد أي شخص ذي حكمة فطرية بالعذاب الأبدي؟ أليس هو ذاك الذي لا يدعم عقيدته بواسطة القتلة الذين ينفذون أحكامًا بالإعدام، والذي لا يغرق الأرض بالدماء بناء علي سفسطة غير مفهومة، ذاك الذي يعلم عبادة رب واحد فقط، والعدالة، والتسامح، والإنسانية»[٤].

وإن الناظر إلى خلاصة أقوال فلاسفة التنوير يرى أنهم دفعوا بالدين إلى خارج دوائر الحياة؛ «فكلهم كانوا يحلون العقل محل الوحي»[٥] .

أما الاتجاه الثاني: فهو ظهور الإلحاد الصريح، والمذاهب المادية في فرنسا

---

(١) كارين آرمسترونج : مسعى البشرية الأزلي (م، س)، ص ٣٢٩ بتصرف .

(٢) جاكلين لاغريه: الدين الطبيعي (م، س)، ص٥٩.

(٣) فولتير: (باريس ١٦٩٤م/ ١٧٧٨م): اسمه الأصلي فرانسوا ماري آدويه، كاتب وشاعر وفيلسوف فرنسي مشهور، من أب يعمل كاتب عدل، وأم نبيلة الأصل، توفيت وهو لا يزال في السابعة من عمره، درس على يد الآباء اليسوعيين، واشتهر بهجائه اللاذع، سافر إلى بلاد كثيرة، هاجم التعصب الكنسي، وانتخب عضوًا في الأكاديمية الفرنسية، من مؤلفاته: الرسائل الفلسفية، الابن الضال، الشيطان المسكين، المعجم الفلسفي. انظر: زونى إيلي: موسوعة أعلام الفلاسفة (م، س)، ج٢ ص١٧٠.

(٤) كارين آرمسترونج : مسعى البشرية الأزلي (م، س)، ص ٣٢٩، ٣٣٠ بتصرف .

(٥) ج. بيودي: حرية الفكر (م، س)، ص٩٢، وللمزيد بشأن هذا التحول ينظر: آلان تورين: نقد الحداثة. ترجمة: د. أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة -المشروع القومي للترجمة (٣٨)، ط١، ١٩٩٧م، ص٣٩، وولف: (م، س) ص٥٥: ٦٢، بول هازار: (م، س) ص١٩.

في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وبالأخص عند هولباخ(١)، لامتري(٢)، ديدرو(٣)، وهذا الاتجاه أعلن الإلحاد، فلم يعتقد في وجود إله أصلا(٤).

«فالكون عندهم مجرد نسق من مادة في حالة حركة، ويمكن فهمها فهمًا كاملًا باستخدام العقل وفق الأسس التي حددتها العلوم الطبيعية»(٥).

والسبب في ذلك - كما هو معتاد - التحريف والتبديل الحاصل من رجال النصرانية لأصول دينهم، فقد أيقن أصحاب هذا الاتجاه أن الدين كان مجرد وسيلة لإخضاع الجماهير، وأن الكتاب المقدس ملئ بالمتناقضات الداخلية، ونصوصه فاسدة، وأن تعاليم الكنيسة عبثية، وأن المعجزات والرؤى والتنبؤات المسيحية غير معقولة، وقد سئموا سلوك الكنائس المتعصب، فاعتقدوا أن المسيحية خدعة وضلال، وأنه لا يوجد معتقد لا يخضع للفحص النقدي الصارم، وحسب هولباخ فالدين -عنده- ولد من الضعف، والخوف، والخزعبلات، خلق الناس الآلهة؛ ليملئوا الفراغات في معارفهم، فالعقيدة في الأساس كانت فعل جُبن فكري ويأسًا، وأراد أصحاب هذا الاتجاه الإلحادي في النهاية أن يحل العلم محل الدين(٦).

من هنا «أصبح اللادين، العلامة الأساسية لعصر التنوير»(٧). ولقد أثر هذا

---

(١) هولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩م) بول هنري يتري هولباخ، أبرز فلاسفة المادية الملحدة في القرن (١٨)، وأشد فلاسفة التنوير إنكارًا للدين وتهجمًا عليه، ألماني المولد، استوطن فرنسا وعاش فيها.

يراجع: عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الفلسفية تونس: دار المعارف، طبعة ١٩٩٢م، ص٥١٠.

(٢) لامتري: (١٧٠٩م - ١٧٥١م) مادي، نشر أصول مذهبه في كتاب أسماه: «التاريخ الطبيعي للنفس ١٧٤٥م)، وتوسع في شرح هذه الأصول في كتابه الإنسان آلة (١٧٤٨م) يراجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحدثية (م، س)، ص١٩١.

(٣) ديدرو: (١٧١٣م - ١٧٨٤م) مادي ملحد، مشهور، بدأ حياته القلمية بالترجمة عن الإنجليزية، تدرج من المذهب الطبيعي إلى الإلحادية المادية الزاعمة أن المادة حية بذاتها، وكان من المشرفين على الموسوعة: «موسوعة في الفنون والعلوم التي تعتبر أكبر عمل موسوعي لفلاسفة التنوير، والتي كانت بؤرة الزندقة والإلحاد».

يراجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (م، س)، ص١٩٠، ١٩١.

(٤) للمزيد يراجع :د. صفاء جعفر: (م، س)، ج٢ ص١٨ بتصرف.

(٥) كرين برينتون: (م، س)، ص١٨٥.

(٦) كارين آرمسترونج : مسعى البشرية الأزلي (م، س)، ص ٣٤٢ - ٣٤٨ بتصرف .

(٧) جان جاك شوفالييه: (م، س)، ص٣٨ بتصرف.

الوضع العام لفلسفة التنوير في منظومة الأخلاق، فلم تعد مرجعية القانون الخلقي إلى الدين، بل إلى الطبيعة: «فقد كان الاعتقاد أن نظام الطبيعة، تَضَمَنَّ نظام لقانون طبيعي في الأخلاق، يجب معرفته واتباعه، كأي من المبادئ العقلية التي تضمنتها آلة العالم النيوتونية[1]، ومعنى ذلك: «أن مبادئ الثواب والخطأ والعدالة والظلم، كانت بالنسبة إلى القرن الثامن عشر منسحبة في منهج العقل والعلم، وأن المسلم به كليًا أن لعلم الأخلاق استقلالاً عن أي أسس لاهوتية وإلهية، يماثل استقلال أي نوع آخر من المعرفة البشرية»[2]، وهذا الفصل في الحقيقة في جميع المجالات فـ «لم يكتف القرن الثامن عشر بالإصلاح، وإنما أراد أن يحطم الصليب، وأن يمحو فكرة الاتصال بين الإله والإنسان في فكرة الوحي، وأن يقوض الإدراك الديني للحياة»[3]، وباختصار تبنت حركة التنوير الأخلاق النفعية الحسية المادية.

النقطة الثانية: مفهوم التقدم:

وهذه الفكرة مرتبطة أيضًا بالعقل، وبالتقدم العلمي: «فالتقدم في السيطرة على الطبيعة قد أسس داخل التنوير، وإن جزئيًا نوعًا من الإيمان بالتقدم»[4]، ولقد كان مفهوم التقدم في العصور الوسطى، تحت مظلة الكنيسة مرجأ إلى عودة المسيح، والخلاص الأخروي، وفي التراث اليوناني: كان هناك المسار الدائري للتاريخ، فالعصر الذهبي يتحول إلى عصر فضي، ثم حديدي قبل أن تبدأ عملية التطور من جديد، أما الإنسانيون في عصر النهضة، وقادة الإصلاح البروتستانتي، فقد حاولوا استرداد ماضي اعتقدوا في أفضليته على الحاضر.

واستمر الوضع حتى في أواخر القرن السابع عشر فيما سمي بالنزاع بين القدماء والمحدثين.

وأما في عصر الأنوار: فأصبح التقدم يتلخص فيما سمي بالخلاص الطبيعي، أو الخلاص الدنيوي، أو الخلاص الأرضي؛ بمعنى أن السعادة والتقدم في هذه الحياة،

---

(١) نسبة إلى إيزاك نيوتن.

(٢) جون - د. راندال: (م، س)، ج٢ ص٥٥٠.

(٣) بول هازار: (م، س)، ص٢.

(٤) بيتر كونزمان (وآخ): (م، س)، ص١٠٣ بتصرف يسير.

وعلى هذه الأرض، وليست في حياة أخرى، أو في مكان آخر، فعملية التقدم ما هي إلا مجرد تطبيق فعال يمارسه العقل بهدف السيطرة على البيئة الطبيعية والثقافية(١).
لقد نظر فلاسفة الأنوار إلى التاريخ: «بأنه ذو منحى لا يمكن أن يؤدي إلا إلى اختفاء المعتقدات الباطلة، وإلى انتصار المنطق، وإلى السلام الدائم»(٢)، وهذه النظرة -كما سبق- معتمدة اعتمادًا كليًا على مقولة أو فكرة التقدم، والتي أصبحت عقيدة التنوير «وأخذت تتغلغل في صلب الحضارة بواسطة العلم والتقنية»(٣).

وبذلك تكون فكرة التقدم قد قضت نهائيًّا على الفكرة الكنسية القديمة التي تقول: بأن التاريخ الإنساني محكوم بالعناية الإلهية، وأن التاريخ البشري الحقيقي يبدأ من ميلاد المسيح، وينتهي بعودته مرة ثانية في يوم الدينونة(٤) لمحاسبة العالم.

والتي من خلال منظورها قسم التاريخ إلى عصور الازدهار؛ حيث التمسك بأصول الديانة، وإلى عصور الانحلال حيث التخلف عنها(٥).

لقد انتهى هذا المنظور في عصور التنوير، وأصبح التاريخ محكومًا بالقوانين الطبيعية، «وطمح الناس إلى السعادة الفورية، أو المعجلة بعد أن كانت قبل ذلك مؤجلة حتى عودة المسيح مرة أخرى»(٦).

وهذا التفاؤل السطحي، كان وراء دعوة فولتير «الحياة في لندن وباريس وروما، أفضل من الحياة في جنة عدن»(٧)، فاعتبر فلاسفة الأنوار أن النعيم والسعادة والجنة في التقدم والتمدن، وفي قدرات العقل الإنساني المطلقة، وفي المنفعة،

---

(١) يراجع: د. صفاء جعفر: (م، س)، ص١٥، ١٦ بتصرف.

(٢) جورج ليفه، (وآخ): (م، س)، ج١ ص٥٨٤.

(٣) موريس كروزيه (إشراف): تاريخ الحضارات العام: القرنان (١٦، ١٧)، (م، س)، ص٣٨، كرين برينتون: (م، س)، ص١٨٠ بتصرف.

(٤) هي محاسبة الأموات من جانب المسيح في القيامة العامة، والتي لا موت للجسد بعدها. انظر في ذلك: قاموس الكتاب المقدس: (م، س)، ص٧٥٠.

(٥) يراجع فيما سبق: د/ صفاء جعفر: (م، س)، ص١٥، ١٦، د. مراد وهبه: مدخل إلى التنوير (م، س)، ص٣١، كرين برينتون: (م، س)، ص١٧٧ وما بعدها بتصرف.

(٦) كرين برينتون: (م، س)، ص١٧٧ بتصرف.

(٧) د/ صفاء جعفر: (م، س)، ص١٩.

وتحقيق الذات، لقد قضت أفكار التنوير على النظرة الكنسية للعالم والإنسان، فلم يعد الإنسان أسير الخطيئة الأولى الموروثة حسب المفهوم الكنسي، بل صار حرًّا طليقًا يسعى وراء منافعه الحسية يدور في فلك البحث عن المتع الحسية ولوازمها، مخالفة لكل الأعراف الكنسية التي كانت تشجع على التبتل، والرهبنة، والحرمان من أجل الخلاص والفداء.

لقد كانت عقيدة فلاسفة التنوير من الممكن تفسير الدين، والتاريخ، والأخلاق، والمجتمع، والكون من خلال العقل، والعلم المادي أو الحسي دونما حاجة إلى الوحي، أو الرسالات الإلهية.

ومما سبق يتضح أن التنوير بهذه الصورة يقع في صلب، أو مركز الحداثة، أو هو تراث الحداثة ومرجعها، «فحركة التنوير هي التي شجعت على نشوء الرؤية التي تبنى عليها الحداثة»[1].

(١) أندريه ناتاف: الفكر الحر (م، س)، ص٨٧.



المطلب الثالث

عصر الثورتين: الصناعية والفرنسية

يوجد شبه إجماع على أن الحداثة تعود في أصل نشأتها إلى حدثين هامين في أواخر القرن الثامن عشر، وبدايات القرن التاسع عشر، وهما:

١- الثورة الصناعية في بريطانيا.

٢- الثورة الفرنسية.

لقد كان التحول الذي حدث في أعقاب هاتين الثورتين، يوصف بأنه من التحولات العميقة في بنية الثقافة الغربية، وسوف يكون الكلام عن الثورتين على النحو التالي:

أولا: الثورة الصناعية:

لقد بدأت هذه الثورة في بريطانيا، ثم انتشرت إلى بقية إنحاء أوربا وأمريكا على مدار النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولقد عمقت الثورة الصناعية، أسس التقدم التقني في البلاد الأوربية، فزادت الصناعات والآلات، وسهلت وسائل النقل والمواصلات، وطورت أدوات الاتصال، ولم تقتصر آثارها على تلك النواحي، بل ساعدت على ظهور الرأسمالية(١) كنظام اقتصادي، يحتكر فيه الأفراد وسائل الإنتاج.

«ويتفق معظم المؤرخين على أن الثورة الصناعية، كانت نقطة تحول عظيمة في تاريخ العالم، فقد حولت العالم الغربي من مجتمع ريفي زراعي إلى مجتمع حضري صناعي»(٢).

ويمكن القول أن حداثة الغرب قد بُنيت على هذه الثورة الصناعية، فمنذ

---

(١) الرأسمالية: تكوين اجتماعي واقتصادي يحل محل الإقطاع، ويستند إلى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستغلال العمال، ومن ثم فالقانون الرئيسي للإنتاج الرأسمالي فوضى الإنتاج، والأزمات الدورية، والبطالة المزمنة، وفقر الجماهير، واشتعال الحروب.
يراجع مراد وهبة: المعجم الفلسفي (م، س) ص ٣٤٧.

(٢) د/ سعد بن عبد الرحمن البازعي (رئيس التحرير): الموسوعة العربية العالمية (وهي ترجمة لموسوعة الكتاب العالمي الأمريكية تحت رعاية سلطان بن عبد العزيز آل سعود)، بإدارة د/ أحمد مهدي محمد الشويخات، ط الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة العربية العالمية، ط ٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ج٨ ص٦٨.




اختراع الآلة البخارية[1]، وإجراء تطبيقاتها الأولى في القرن الثامن عشر، تزايد النمو الصناعي، وتعتبر هذه الثورة من المعالم الأصلية في طريق التقدم المادي[2].

ولقد أثرت هذه الثورة في نمط المعيشة، والنظام الاجتماعي في المجتمع الغربي، فأبرزت الاتجاه الفردي، وعملت على زيادة المطالبة بالحرية والاستقلال الذاتي، وزادت حركة التنقل من الريف إلى المدن، وبدأت التوجهات التي تميل إلى تقييد دور الأسرة، وتحديد أوقات العمل، وأوقات الترفيه والمتعة.

وبالنسبة للنظام الاقتصادي: «فقد تحول من نظام يقوده التجار والصناع الصغار، إلى نظام يموله الأثرياء، وقيام الصناعات الثقيلة»[3].

وقد كانت لأفكار آدم سميث[4] آثارها القوية في ظهور هذه الثورة، فقد كتب قوانين الاقتصاد التي تحدد ثروة الأمم باعتبارها من قوانين الطبيعة الثابتة بطريقة آلية، وبين أن الثروة تتكون من مصدرين هما: العمل والادخار، وأنهما لا ينموان إلا حيث يترك روح الصناعة حرًّا من كل قيد.

وأن: «قانون المنفعة كفيل بتنظيم الشئون الاجتماعية»[5].

«فهو يفترض أن مصالح الفرد الخاصة من أجل تحسين وضعه، وهذا ما توجبه مبادئ محفزة كامنة في الطبيعة (غائبة) ستؤدي إلى توسع الرخاء الاجتماعي بشكل عام، خاصة إذا ما أتيح لهذه القوى أن تنطلق دون معوقات من هنا، فهو يرفض الإجراءات الموجهة في الاقتصاد»[6].

وبذلك تبلور المبدأ الاقتصادي الحر «دعه يعمل دعه يمر» في جميع مجالات العمل والإنتاج.

---

(١) كان ذلك عام ١٧٧٠م، على يد جيمس وات (١٧٣٦ - ١٨١٩م). يراجع: وليام لانجر: موسوعة تاريخ العالم. ترجمة: محمد مصطفى زيادة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - نيويورك - ط١، ١٩٦٦م، ص١٤٦٦.

(٢) جون باول: (م، س)، ص٤٧١ بتصرف يسير.

(٣) ج. د. برنال (م، س)، ص١٤٩، دينيه تاتون: (م، س)، ص٥٦٦ بتصرف.

(٤) آدم سميث: (١٧٢٣ - ١٧٩٠).

(٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (م، س)، ص١٦٠.

(٦) بيتر كونزمان (وآخ): (م، س)، ص١٢٧.

ولقد كانت الثورة في أيامها الأولى وبالًا على العمال والطبقات الفقيرة، فالأجور كانت منخفضة، والمساكن مزدحمة، والأحوال الاجتماعية سيئة، ولم يكن غريبًا أن ثار أولئك العمال على أسلوب استخدام الآلات الحديثة في المصانع؛ لاعتقادهم أن ذلك هو سبب بلائهم، الأمر الذي أدى إلى ظهور الأفكار الاشتراكية[1] التي جذبت إليها الكثير من الطبقات الفقيرة»[2].

ومن خلال ما سبق يمكن القول بأن الثورة الصناعية هي التي أوجدت طبقتي البورجوازية والبروليتاريا[3]، والتي قام على كاهلهما نظام التحديث.

ومن جهة أخرى ساهمت الثورة الصناعية مساهمة لا تنكر في قيام حركة التوسع الاستعماري[4] في القرن التاسع عشر؛ حيث «أدت الحاجة إلى مزيد من المواد الخام للمصانع، ومزيد من الأسواق لمنتجات تلك المصانع إلى ذلك التوسع الاستعماري»[5].

ومن جهة أخرى شجعت الثورة الصناعية على الاهتمام بتكوين القوميات؛ حيث رأت أنها ضرورة لهذا النشاط الاقتصادي الصاعد، وكما يقول جون ستيوارت مل[6]:

---

(١) الاشتراكية: نظام اجتماعي يقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، ويقوم على مبدأ توزيع الثروة من كل حسب طاقته لكل حسب حاجته. يراجع: مراد وهبة المعجم الفلسفي (م، س)، ص ٦٧.

(٢) د/ سعد عبد الرحمن البازعي: الموسوعة (م، س)، ج ١٦: ص٦١، ٦٢.

(٣) البروليتاريا: استخدم هذا المفهوم الفيلسوف الفرنسي سان سيمون ليعبر عن الذين لا يملكون نصيبًا من الثورة، ولا يتمتعون بأي ضمانات في الحياة، ثم استخدمه كارل ماركس بمعنى طبقة العمال الأجراء الذين يشتغلون في الإنتاج الصناعي، ومصدر دخلهم هو بيع ما يملكون من قوة العمل، وهي طبقة تعاني من الفقر نتيجة الاستغلال الرأسمالي لهما.

يراجع: دينكن ميشيل: (م، س)، ص٢٣٨. أنتوني غدنز: (م، س)، ص٣٤٧.

(٤) الاستخراب بالمعني الدقيق، أو الاستحمار كما كان يطلق عليه شيخنا الأستاذ الدكتور محمد سيد أحمد عامر -رحمه الله تعالى-، أو الاستغلال أو البغي.

(٥) د/ سعد البازعي: الموسوعة (م، س)، ج١٦ ص٦٢. وللمزيد من التفاصيل يراجع: جورج ليفه (وآخ): تاريخ أوربا العام (م، س)، ج٣ ص١٣، وما بعدها.

(٦) جون ستيورات ميل: فيلسوف وعالم اقتصاد إنكليزي، ولد في لندن سنة ١٨٠٦م، وتوفي سنة ١٨٧٣، يمتلك ثقافة تاريخية واسعة، درس القانون والمنطق، من أعماله: مذهب المنطق، وفي النفعية، ومبادئ الاقتصاد السياسي، وعبودية النساء، وانتخب عضوًا في مجلس العموم البريطاني عام ١٨٦٥م، يراجع: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص ٦٣٨.

«إنه شرط ضروري للمؤسسات الحرة بصورة عامة أن تنطبق حدود الحكومات عامة على حدود القوميات»[١].

ولقد أفادت الحركة الاستعمارية من نشوء القوميات، ويمكن القول بأنه قد «نتج عنها (أي القومية) التنافس الاستعماري المحموم»[٢].

حقًّا إن الثورة الصناعية من خلال ملامحها العامة قد قطعت مع الماضي بصورة واضحة: «فالتأمل في عصر الآلة يقطع الصلة بصفة جذرية مع الماضي، فالزيادة الهائلة في السكان، والتحول من اقتصاد أوربي إلى اقتصاد عالمي، وتوسع الاستيطان الأوربي فيما وراء البحار، والثورة في النقل، وانتشار واتساع التعليم في صفوف الجماهير»[٣]؛ كل هذا زاد من هذا الانفصال أو الانقطاع عن الماضي الأوربي في شتى أشكاله وصوره.

ومن الممكن رصد الملامح العامة للمجتمع الصناعي من خلال العناصر الآتية:

١. المبدأ العقلاني وميلاد الفرد أساس نظام العمل، وتقسيم الوظائف.

٢. الفرد هو الوحدة الأساسية للنظام المجتمعي، وأن علاقات هذا الفرد يصنعها نظام العمل، والموقع الاجتماعي، وتأخذ قيمتها من هذه الدوائر أكثر مما تأخذها من دوائر الانتماء التقليدي (الدين، والمذهب، والأسرة، والحي، والمدينة) على أن علاقات الأفراد في المجتمع الحديث أقل متانة منها في المجتمعات التقليدية، فالفرد في المجتمع الحديث يجد نفسه وحيدًا ضمن شبكة من العلاقات المؤسسية تحكمها قواعد التعاقد والمنفعة.

٣. قيام المؤسسات في المجتمع الصناعي على معنى التخصص في إنجاز وظائفها.

٤. مرجعية الحقوق والواجبات لم تعد من شأن المؤسسات الدينية، والقيم الأخلاقية، والسلطات الاجتماعية المحلية، وإنما أصبحت خاضعة لقواعد

---

(١) يراجع في ذلك: سيرة الحضارة (٤)، ص١٩١: بهجة المعرفة (م، س) مجلد٢، المجموعة الثانية.

(٢) ينظر: جون. هـ. راندال: (م، س)، ج. ص٣١٢ .

(٣) جون باول: (م، س)، ص٤٧١.



عامة، وتوجيهات عقلية محكومة بمبادئ القانون، ومنطق المصلحة.

٥. المدينة هي الموطن الأساسي لحركة السكان، فزادت الهجرة إليها.

٦. تزايد الطلب من بضائع السوق تناسبًا مع التزايد السكاني من جهة، ومع تزايد ارتباط الاستهلاك الفردي بنظام السوق من جهة أخرى.

٧. تطور شبكة الاتصالات والمواصلات بما يسر عملية التبادل الاقتصادي في الداخل، ومن نقل المواد الخام من الخارج، وتصدير المصنوعات إليه.

٨. انعكاس مبدأ الفردية في حياة الأسرة؛ حيث أصبح الأبناء ذكورًا وإناثًا ينزعون شيئًا فشيئًا، إلى الاستقلال المادي، وبذلك تراجعت وظيفة الأسرة إلى عملية الإنجاب والتربية، بل إن هذه الوظيفة نفسها (التربية) أخذت تنتزعها المدرسة، ودور الحضانة والنوادي[١].

وبذلك تكون الثورة الصناعية من المكونات التاريخية لتيار الحداثة في البيئة الغربية.

ثانيًا: الثورة الفرنسية:

تعد الثورة الفرنسية القسيم الثاني مع الثورة الصناعية باعتبارهما من المكونات الأساسية للحداثة الغربية، والثورة الفرنسية هي «حدث تاريخي هام بدأ على شكل انقلاب سياسي في فرنسا، وأثر في العالم كله؛ لأنها ثورة من النوع الشامل الذي يحاول أن يغير كل المؤسسات، والقيم الهامة في المجتمع»[٢].

ومن الأمور الهامة التي غرستها الثورة الفرنسية: أنها قربت للناس الوعي بالتغيير فـ «لقد جعلت الناس يعون التغيير بدقة، وأثارت الاهتمام بالقوانين التي تحكمه»[٣]؛ لأنها قد أحدثت من التغيير الكبير في الشؤون والعادات[٤]، وفي هذا

(١) يراجع في هذه العناصر: عز الدين عبد المولى: في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة. بيروت (إسلامية المعرفة) السنة (١)، العدد (٤) ذو القعدة ١٤١٦هـ، أبريل ١٩٩٦م، ص١٠٨ - ١١٠ بتصرف.

(٢) وليام لانجر: موسوعة تاريخ العالم، (م، س)، ج٥ ص١٥٣٥، د. عبد الوهاب الكيالي (تحرير): موسوعة السياسة: (م، س)، ج١ ص٨٧٣ - ٩١٣.

(٣) إيزايا برلين: نسيج الإنسان الفاسد. ترجمة سمية فلوعبود. بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٣م، ص١٠٥.

(٤) شارل سنيوبوس: تاريخ التمدن الحديث. ترجمة الكاتب المحجوب، القاهرة: مطبعة الهلال، ط١، ١٩٠٩م، ص١.

السياق «كانت الثورة الفرنسية ابنة الأنوار، وانفجارًا للفكر الحر»[1]، باعتبار أن الفكر الحر يكمن في الأساس في فكرة التمرد على الله على التقاليد، والعادات النظم الاجتماعية القديمة، السلطات القديمة، وليس بالأمر الغريب أن تقوم الثورة في فرنسا بالذات، فقد كانت مركزًا الأنوار، ومعقلًا للفكر الحر منذ بداية القرن الثامن عشر.

فالثورة الفرنسية: «قامت بحجة تحرير الطبقة البرجوازية، وإعلان أن سعادة البشر لا تتوقف على الوحي، وإنما تتوقف على التحول الاجتماعي»[2].

ولهذا أعلنت معارضتها لسلطان الكنيسة، وللنظام الإقطاعي القديم، وأعلنت أيضًا شعارها الثلاثي المشهور: «الحرية – الإخاء - المساواة»، وتقصد بالحرية: الخروج من السلطان الكنسي والإقطاعي، وكذلك تأمين الفرد إزاء تصرفات الدولة. وبالمساواة: المساواة في الحقوق المدنية أمام القانون، وإلغاء الامتيازات الخاصة. وبالإخاء: الإخاء بين الأفراد والطبقات[3]، وكأن الثورة أرادت أن تعلن عن نفسها بأنها القوة المتناغمة عن مبادئ التنوير والمدافعة عنها، والتي تسعى جاهدة إلى تحويلها من مرحلة النظرية إلى ميدان التطبيق.

لقد «أعلنت – الثورة - عصر العقل، والحقوق الفردية، وثارت بسيادة الأمة، وأدانت الاضطهاد الإقطاعي المزمن، ونادت بالتسامح ومجدت المساواة»[4].

وصارت مبادئ الثورة كأنها دين جديد يؤمر الناس باعتقاده:

«لقد كان قادة الثورة يعتقدون أنهم يستطيعون أن يجدوا شباب فرنسا، ويضربون الأمثال للدنيا في ضمان السعادة البشرية بتطبيق بعض المبادئ والنظريات، فكانوا

---

(١) أندريه ناتاف: (م، س)، ص١١٣

(٢) ج. د. برنال: (م، س)، ج٢ ص١٣٦، ج. بيودي: حرية الفكر (م، س)، ص١٢٣ بتصرف.

(٣) ينظر قريبًا من الكلام المذكور: د/ عبد العظيم رمضان: تاريخ أوربا والعالم في العصر الحديث، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٧م، ج١ ص٣١٧.

(٤) جورج ليفه، رولان موسنيه: (م، س)، ج٣ ص٦٦.
د/ سعد البازعي: الموسوعة (م، س)، ج٨ ص٧٩ بتصرف. وللمزيد حول مبادئ الثورة الفرنسية يراجع بصفة خاصة، برنار: فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة: عيسى عصفور، باريس/ بيروت: منشورات عويدات، ط١، ١٩٨٢، ص١٦٨ وما بعدها.

يعملون باسم العقل، ولكن مبادئهم كانت صنوفًا من الإيمان، وكانوا يتقبلونها بمثل الانسياق، وإهمال المنطق الذي يتقبلون به عقائد المذاهب السماوية... فكانت مبادئ الحرية، والإخاء، والمساواة لا تخرج عن كونها عقيدة كعقيدة الرسل، عقيدة تسلطت على أذهان الناس، كما يتسلط وحي من السماء»(١).

بمعنى أوضح: الثورة «نشأت من مبادئ عامة، واتخذت في سيرها نهج حركة دينية»(٢).

لقد قامت بعملية تعميق، وتعزيز للنزعة الإنسانية، وبالأخص في المجال السياسي، فقد حاولت «أن تثبت قدرة الإنسان، على بناء نظام سياسي جديد، على أساس من المبادئ العقلية والمشروعة بشكل عام... فمثلا استمدت مبادئ حقوق الإنسان (١٧٨٩، ١٩٩٣م) من التراث الفلسفي، وأكدت على أنه لا يمكن تبرير ما لا يصون الحقوق الطبيعية، والحرية، والمساواة، والملكية، وسائر الحقوق المدنية»(٣).

ومع قيام الثورة الفرنسية «بدأت تأسيس الدولة البورجوازية الحديثة (الديمقراطية، وحقوق الإنسان، التقسيم الاجتماعي للعمل)، وبذلك أصبحت الحداثة ممارسة اجتماعية، ونمط عيش، وواقعًا موضوعيًا قائمًا بذاته يتميز بالتغيير، والتجدد، والإبداع»(٤)، وفي الحقيقة أن الثورة الفرنسية انقلبت على نفسها، وتناقضت مع مبادئها التي أعلنتها، فلم تعد داعية حرية، ومساواة، وإخاء، وإنما أصبحت قوة غاشمة، وإرهاب فكري وعسكري، وتحولت إلى سلطة جديدة، وبمعنى أدق: «ديكتاتورية(٥) عسكرية أرهبت وأغرقت فرنسا بأفكارها الهدامة»(٦).

---

(١) ج. بيودي: (م، س)، ص٨٣، مع لفت النظر أنه حيثما يتكلم عن الوحي أو العقيدة في تشبيه لمبادئ الثورة الفرنسية، فإنما يتكلم، وفي ذاكرته العقيدة النصرانية.

(٢) شارل سينويوس: (م، س) ص٩٤.

(٣) جورج ليفه (وآخ): (م، س)، ج٣ ص٦٤ بتصرف.

(٤) د/ الزواوي بغورة: الحاضر بديل للحداثة وما بعد الحداثة ضمن كتاب قضايا فكرية، العدد ٢٩، ١٩٩٩م، ص٢٣٧.

(٥) ديكتاتورية: في الأصل مصطلح لاتيني ظهر في روما، حيث كان من يتولاها يحكم النظام الدستوري الذي كان قائمًا، فيدعى الدكتاتور لمدة ستة أشهر، وبناءً على طلب الشعب، وتنحصر السلطات جميعها بشخصه، وذلك في الأوقات الحرجة التي كثيرًا ما تعرضت لها روما في تاريخها، فالدكتاتورية كانت وظيفة دستورية، يمارسها من يختاره الشعب لها ممارسة مؤقتة؛ لحماية الدولة باسم السلامة العامة، وهي حاليًا تشير إلى حالة سياسية معينة تصبح فيها جميع السلطات بيد شخص واحد يمارسها حسب مشيئته. انظر: عبد الوهاب، الكيالي: (م، س)، ج٢ ص٦٨٤.

(٦) جون باول: (م، س)، ص٤٨٢ بتصرف يسير.

لقد كانت نتاجها الدموي مروعًا لجموع الشعب بعد أن علقوا عليها الآمال في إحداث التغيير نحو مستقبل أفضل، وتعجب أشد العجب حينما تعرف أن الثورة «وهي التي كانت قد قاتلت باسم الحرية تستخدم العنف المنهجي في قمع معارضيها»[1].

فتطور الثورة الفرنسية ساهم في ترسيخ الانطباع الذي يتبلور في عجز العقل عن بناء عالم مثالي دون المخاطرة بإسالة الدماء[2].

حتى أصبح شعار الثورة الفرنسية خاويًا من معناه، فـ «كان من الممكن أن تدل تلك المبادئ على أي شيء ما عدا المساواة، والإخاء، والحرية.

... فكان الإرهاب ينتج على الناس إناخة لا تعرفه الرحمة، ولا يعرفها...
وكان كل من يناقش مبادئ الثورة يعتبر زنديقًا، ويستحق مصير الزنادقة...»[3].
وبذلك أسيء استغلال العقل، وتم اضطهاد الناس باسمه، كما سبق اضطهادهم باسم الدين.

وعلى العموم لقد كانت آثار الثورة الفرنسية بعيدة المدى في كل أنحاء القارة الأوربية، وفي عملية الانتشار لهذه الأفكار وتطورها لا ينسى دور المحافل الماسونية[4]، وهذا القدر من المتفق عليه عند المؤرخين لهذه المرحلة من الفكر الأوربي، وإن كان البعض يرى أن للحركة الماسونية الدور الأكبر في نشوء الثورة الفرنسية أصلًا، وعلى أية حال فإن أثر الماسونية في الفكر التنويري واضح قد صرح به غير واحد من مؤرخي الفكر الغربي[5]، فقد «رمزت الماسونية إلى الحركة التي تدفع المجتمع نحو

---

(١) كارين آرمسترونج: مسعى البشرية ... (م، س)، ص٣٤٩ بتصرف يسير.

(٢) جورج ليفه (و آخ): (م، س)، ج٣ ص١٢١، ١٢٢ بتصرف.

(٣) ج. بيودي: (م، س)، ص٨٣ بتصرف.

(٤) الماسونية: لغة معناها البناؤون الأحرار، وهي في الاصطلاح منظمة يهودية سرية غامضة محكمة التنظيم تهدف إلى ضمان سيطرة اليهود على العالم، وتدعو إلى الإلحاد، والإباحية، والفساد، جل أعضائها من الشخصيات المرموقة في العالم يوثقهم عهد بحفظ الأسرار، ويقومون بما يسمى بالمحافل للمجتمع، والتخطيط والتكليف بالمهام. ينظر الموسوعة الميسرة (م، س)، ص٤٤٩.

(٥) يراجع في أثر الماسونية في نشر مبادئ الثورة الفرنسية: محمد عبد الله عنان: تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة. الفكرة: مؤسسة مختار للنشر، ط ١٩٩١م، وأيضا: ل. دونوروا، ألبير بايه: من الفكر الحر إلى العلمنة. بيروت: دار الطليعة، أندرية ناتاف: (م، س)، ص١٣٧، ١٣٨، ترجمة د. عاطف علي ط١، ١٩٨٦م، ص٢٧.

الحداثة، وبلـورت تلك الحركة، وساعدت على تسجيلهـا في العادات، وتحت بهارج معـاداة تدخـل الإكليروس في الشؤون العامـة، وبهارج الفكر الحـر المتطرف كانت تتجلى الرغبة في عيش مشترك سوف تقدم له تطورات العلم واقعًا ملموسًا»[1].

حقًّـا: «إن مـا أحدثته الثـورة الفرنسية من تغيرات في بنيـة المجتمع قد أصابت كل جوانـب حياته، غير أن الإضافة الأساسية تمثلـت في تحديث الوضع السياسي، وإقامـة نمـوذج للدولة القوميـة قائم على قواعـد العقل، وسلطة الشعـب، وسيادة القانـون»[2]، وبذلك تمت زحزحة الكنيسة عن مكانتها القديمة، ولكن على المستوى الرسمي والمجتمعـي اكتمل البناء في القرن التاسع عشر؛ نظرًا للتطور العلمي الذي شـكل عقيدة جديدة حلـت محل معتقدات الكنيسة، «فقد حاربـت الثورة الفرنسية الكنيسـة بضـراوة في بعض الأحيان، لكنهـا لم تشجع يومًا على مبـدأ الفصل بين الروحـي والدنيـوي، وقد توجب انتظار نهايـة القرن التاسع عشـر؛ كي يصبح هذا الفصل راهنًا على الصعيد السوسيولوجي البحت، كان السبب في ذلك أن الحداثة كانت مبنية في أواخر القرن التاسع عشر علي العلم»[3].

وعن أثر الماسونية في فكر الأنوار يراجع: ليود سبنسر (و آخ): عصر التنوير (م، س)، ص١٢٩.
وفي أثر الماسونية في إشكال الثورة الفرنسية ذاتها يراجع: الجنرال جواد رفعت آتلخان: أسرار الماسونية، ترجمة: نور الدين رضا الواعظ، سليمان محمد أمين القابلي، القاهرة - مجلة الأزهر - هدية شهر ذي القعدة ١٤٠٥هـ، ص٣٠، ٣٤، وأيضا: د/ إبراهيم فؤاد عباس: الماسونية تحت المجهر (م، س)، ص٤٩.
والمحافل جمع محفل، والمحفل الماسوني هو وحـدة التنظيم، ويرأسـه أستاذ، وتتدرج فيه مراتـب الأعضاء، وتنقسم المحافل الماسونية في الولاء بين «المحفل الأعظم البريطاني»، و«الشرق الفرنسي».
انظر: د/ إبراهيم فؤاد عباس: الماسونية تحت المجهر، هدية مجلد التوحيد رقم (١٦).
- إصـدار جماعة أنصـار السنة المحمدية، القاهـرة: دار الحرمين للطباعـة، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ص١١.

(١) أندريه ناتاف: الفكر الحر (م، س)، ص ١٣٦، ١٣٧.
(٢) عز الدين عبد المولى: (م، س)، ص١١٤.
(٣) أندريه ناتاف: الفكر الحر (م، س)، ص ١٣٨.




المبحث الثاني

منطلقات الحداثة

من الأمور اللازمة - على حسب المنهج العلمي-، فحص بناء الحداثة الفكري من خلال التعرف على جذورها وأسسها، ثم الأفكار والمعقولات المنبثقة عن هذه الأسس والجذور، ومعلوم أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

وبالنظر في منظومة تيار الحداثة يلاحظ: أنه قد أسس على بعض التصورات أو المبادئ المتعلقة بالرؤية العامة للوجود، وأصل المعرفة، ونظام القيم، وأن هذه الرؤية سيطرت على جميع مقولاتها، ومن الممكن إيجاز عناصر هذه الأسس، فيما يلي:

١- مبدأ الذاتية:

من المسلم به لدى منظري الحداثة، ونقادها على السواء أن مبدأ الذاتية هو قاعدة الحداثة الأولى.

وهذا عائد إلى تغلغل هذه الاتجاه في كيان الحداثة حتى النخاع كرد فعل للممارسات الكنسية الخاطئة.

«والاتجاه الذاتي هو الذي يجعل الإنسان مستقلًّا عن الإله، ويحول اتجاه اهتمامه ناحية الذات الإنسانية»[(١)]، فحقًّا إن: «الشيء المحوري في البرنامج الثقافي للحداثة إنما كان التأكيد على الاستقلال الذاتي للإنسان، أي: تحرره من عوائق السلطة التقليدية السياسية والثقافية، وهذه الاستقلالية الذاتية تنطوي على:

أولًا: التأمل الذاتي والاستكشافي.
ثانيًا: البناء الإيجابي، والسيطرة على الطبيعة بما فيها الطبيعة الإنسانية»[(٢)].

---

(١) بوخنيسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة د/ محمد عبد الكريم الوافي.
ليبيا: منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، (د. ت)، ص٢٨.
وراجع: بولاند بيروني (إشراف): الموسوعة العالمية الشاملة (م، س)، ص٨٠.

(٢) س. ن. إيزنشتات: حداثات متعددة، ترجمة عاطف أحمد (الكويت: مجلة الثقافة العالمية عدد ١٠٤ يناير ٢٠٠١، ص١٠).

وهـذا المبدأ جعل نظـرة الحداثة للإنسان نظرة تتسـم بالاستعلاء والاستقلال والتضخـم فهي تنظر إليه «بوصفه قيمـة قيمـة بحد ذاتها، أو القيمة الأساسية التي ترتد إليها القيم الأخرى»[1].

ولقـد اعُتـبرت الذاتية - في هذا السيـاق الحداثي- مرحلـة انتقالية في أساس التصـور بالنسبة للكـون عند الإنسان مـن الارتباط بالخالـق إلى التحرر من هذه النظـرة الدينيـة، وعلـى هذا فهي: «مرحلـة الانتقال مـن العالم المغلـق إلى الكون اللامحـدود، أو عملية الانتقال من مرحلة الكائن في العالم المخلوق المرتبط بالميثاق الإلهي، والمغـذي بالأمل في النجاة الأبدية إلى مرحلة الـذات السيدة والمستقلة عن كل قوة خارجية، والحرة في اختيارها، وتقرير مصيرها»[2]. والشيء اللافت للنظر أنها متمركزة على الحرية بمعناها الفوضوي، أي: التي لا ضابط لها، وهذا واضح؛ لأنه يكون والحالئتذ مقطوع الصلة بالسماء.

يقول آلان تورين: «الحداثة: هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله»[3].

ولقـد أكـد هيجل[4] على هـذا المبدأ، أو علـى محوريته في منظومـة الحداثة فـ «تتصـف الحداثة، كمـا يراها هيجل بشكل عـام: بـ «الذاتيـة» إن حرية الذات هي بشـكل عام مبدأ العالم الحديث... وحين يصـف هيجل صورة الأزمنة الحديثة (أو العالم الحديث)، فإنه يشرح «الذاتية: بالحرية» و«بالتفكير»...

وتتضمن لفظة الذاتية قبل كل شيء أربع دلالات:

أ- الفرديـة: وهي في العالم الحديث التفرد الخاص بشكل لا متناهي الذي يحق له المطالبة بما يتطلع إليه.

---

(١) محمد جمال باروت: في منطق ما بعد الحداثة، رام الله: مجلة الكرمل عدد ٥٢ صيف ١٩٩٧ ص١٤١ - ١٦٦ بتصرف يسير.

(٢) محمـد أركـون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة د/ هاشم صالح، لندن - بيروت: دار الساقي، ط أولى، ١٩٩٣م، ص٩٤.

(٣) آلان تورين: نقد الحداثة (م، س)، ص١٩.

(٤) هيجـل: (١٧٧٠ - ١٨٣١)، درس اللاهوت، والفلسفـة، والعلوم الطبيعيـة، والرياضيات، واليونانيـة، واللاتينية، والتاريخ، والفنون، والاجتماع عين أستاذًا بجامعة إينيا (١٨٠١م)، ثم في جامعة هيدلبرج (١٨١٦م)، ثم في جامعة برلين (١٨١٨م) بلغ ذروة الشهرة والمجد في أوربا، والتف حوله التلاميذ النابهون، ومات بالكوليرا.
يراجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (م، س) ص٢٧٤.

ب- حق النقد: «أن مبدأ العصر الحديث يطالب كل فرد بأن لا يقبل إلا بما يبدو له أمرًا مبررًا.

ج- استقلال العمل: من خصائص الأزمنة الحديثة إرادتها لضمان ما تقوم به.

إن الأحداث التاريخية المفتاحية التي فرضت مبدأ الذاتية، كما يؤكد هبرماس هي الإصلاح الديني والأنوار، والثورة الفرنسية»[(١)]، وكذلك الثورات العلمية كانت الساعد المؤيد للإيمان بالذاتية[(٢)]. وعلى هذا فمبدأ الذاتية «يمثل القوة الهائلة لإنتاج ثقافة الحرية الذاتية، والتفكير، وتقويض الدين»[(٣)]، وليس من المبالغة في شيء إذا قيل: إن مبدأ الذاتية يعد مرآة الحداثة، فمن خلاله أضحى الإنسان يدرك نفسه كذات مستقلة ذات لا تكتفي بأن تعلن ما يميزها عن الطبيعة، بل تروض هذا العالم وتغزوه؛ لكي تجعله بمختلف كائناته ومستويات إدراكه؛ مُقاسًا بالمعيار الإنساني، فالحداثة كما عبر هيدغر[(٤)]: «هي عصر انبثاق تصورات الإنسان عن العالم»[(٥)]، أو بعبارة أخرى: «هي أولوية الذات، انتصار الذات، أورؤية ذاتية للعالم»[(٦)].

وعلى هذا فمبدأ الذاتية «يعني: أولوية الذات الإنسانية، وبالتالي الرؤية الذاتية

---

(١) هبرماس: القول الفلسفي للحداثة (م، س)، ص٣٠، ٣١. بتصرف.

(٢) يراجع في الثورات العلمية في الغرب: توماس كون: بنية الثورات العلمية، تر: شوقي جلال، الكوتي: سلسلة عالم المعرفة، عدد (١٦٨) جمادى الآخر ١٤١٣هـ، ديسمبر ١٩٩٢م.

(٣) (ن، م): ص٣٥.

(٤) مارتن هيدجر: (١٨٨٩: ١٩٧٦) فيلسوف ألماني، ومن أبرز الوجوه البارزة في الفلسفة الوجودية، والفكر الغربي المعاصر بشكل عام، بدأ راهبًا يسوعيًا، ثم اشتغل بالفلسفة، فدرسها في جامعة مار بورغ، ثم في جامعة فرايبورغ، فعين فيها أستاذًا لكرسي الفلسفة خلفًا لأستاذه هسرل، تولي عمادة الجامعة الأخيرة في ١٩٣٣م ثم استقال من منصبه في العام التالي؛ نظرًا لاختلاف توجهاته السياسية رحب بالنازية لما تولت السلطة، وبعد انحسارها اعتزل الحياة العامة. كتبه الوجود والزمان (١٩٢٧م) مدخل إلى الميتافيزيقا (١٩٥٣م) (١٩٦١م)، راجع جورج طرابيشي: معجم الفلسفة (م، س)، ص ٦٩٤. وسامي خشبة: مفكرون من عصرنا، (م، س)، ص ٩٠٠.

(٥) رضوان جودت زيادة: صدى الحداثة: ما بعد الحداثة في زمنها القادم. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٣، ص٣٦.

(٦) محمد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقاه من الفكر الألماني المعاصر (بيروت: دار الطليعة، طبعة أولى ١٩٩٦م) ص١٢، ١٣.



للعالم؛ حيث الإنسان نفسه كذات مستقلة، وأن العالم موضوع يجب أن يخضع للقياس والتجربة للكشف عن قوانينه التي بمقتضاها يمكن ضبطه، والتحكم فيه»[1]، ويعني ذلك أيضًا: ابتعاد الإنسان عن الإيمان بالإله، وما يفرضه هذا الإيمان من مبادئ، وحقائق، وقيم، وأخلاق، فيحل بذلك الإنسان محل الإله، فله السلطة المطلقة، والسيادة الكاملة، والمشروعية التامة؛ حيث يشرع لنفسه، ويفسر الكون حسب ذاتيته، وينظم مجتمعه، ويحدد أخلاقه وقيمه، ويتحكم في مبادئه وأنظمته.

وفي الواقع أن مبدأ الذاتية ليس جديدًا على الفكر الغربي، بل هو عودة إلى مقولة السوفسطائي بروتاغوراس[2] أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا»[3]، فمازالت الظلال اليونانية القديمة تخيم علي مشهد الفكر الغربي، ومن أراد فهم منتجات الثقافة الغربية، فليدخل من خلال بوابة الفلسفة اليونانية.

٢- مبدأ العقلانية:

التنوير مركز الحداثة، وخلاصة التنوير: هي المقولة المشهورة: لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه، إن الحداثة والعقلنة في ارتباط وثيق الصلة بحيث يمكن القول: بأنه حيثما ألغى أحدهما ألغى الآخر.

«إن الاهتمام المنصب على مركزية العقل يعد سمة طاغية من سمات الحداثة»[4]، أو كما يزعم ماكس فيبر «كلما ازدادت عمليات العقلانية يتحول المجتمع لحداثة»[5].

---

(١) يراجع: سيد محمد علي فارس: (م، س)، ص١١.

(٢) بروتا غوراس: سوفسطائي يوناني (نحو ٤٨٥ - ٤١١ ق. م) كان صاحب مذهب حسي ونسبي، وعارض فكرة الحقيقة المطلقة بتعدد الآراء، ووجهات النظر، صاحب المقولة المشهورة «الإنسان مقياس الأشياء طرًا»، وهو القول الذي نقده أفلاطون في محاورة ثياتا توس، وكان متشائمًا، ولكنه لم يذهب في تشاؤمه إلى حد عدمية غور غياس. انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص١٧٠.

(٣) يوسف كرم وآخرون: المعجم الفلسفي (م، س)، ص١٦٣. وأندريه ناتاف: الفكر الحر (م ، س)، ص ٢٩.

(4) Tom Rock More: «la modernite etlaraison» Habermas et hegel. In Archives dephilosophie 52,1989. p. 177 -190

انظر: د. محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الحداثة ضمن سلسلة دفاتر فلسفية رقم٦، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط٢، ٢٠٠٤م، ص٥٤.

(٥) (م، ن): ٥٤.

وتوصف العقلانية بأنها:

١. رؤية للعالم تؤكد على الاتفاق الكلي بين ما هو عقلي (التناسق)، وواقع الكون، فهي إذًا تقصي من الواقع كل ما ليس عقليًا، وكل ما ليس ذا طابع عقلي.

٢. أخلاقية تؤكد بأن الأفعال الإنسانية، والمجتمعات الإنسانية يمكن أن تكون عقلانية، ويجب أن تكون كذلك في مبدأها، وسلوكها، وغاياتها»[١].

فوظيفة العقل قد تغيرت تماما في عالم الحداثة، فأصبح العقل مجرد «أداة أو آلية للتحكم في الطبيعة والسيطرة عليها»[٢].

ولا يخفى أن هذه العقلنة التي تؤكد الذاتية، وتهمش أو تحطم سائر المعتقدات الثابتة، والعادات والتقاليد الراسخة التي توصف بالتقليدية تصبح شرطًا للحداثة، وتلقى بظلالها الأداتية على كل المستويات، فهي تعقلن الإنسان، والكون، والتاريخ، والتراث، والمجتمع، والحكم، وسائر مناحي الحياة.

يذكر آلان تورين أن: «الحداثة تُصوِّر المجتمع على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة؛ لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به، وبوصفه أيضًا المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية، والجماعية من أجل تحقيق التحرر من كل تحديد للغايات النهائية»[٣]، ويقول رول ماير: «كما تطلب تطور أشكال التنظيم الاجتماعي العقلانية التحرر من اللاعقلانية الأسطورة، والدين، والخرافة، ومن الاستخدام الاعتباطي للسلطة»[٤].

والعقلانية الحداثية تريد الهيمنة، ومنع طواف العقل حول البحث عن أجوبة

(١) ادكار موران في: محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي: العقل والعقلانية سلسلة دفاتر فلسفية ٦، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١ ٢٠٠٣م، ص٧.

(٢) جورج لارين: الأيديولوجيا والهوية الثقافية الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة د/ فريال حسن خليفة القاهرة: مدبولي ط١، ٢٠٠٢م، ص ٥٣.

(٣) آلان تورين: نقد الحداثة (م، س)، ص
ويراجع: جودت زيادة: (م، س)، ص ٣٥.

(٤) رول ماير: البحث عن الحداثة... (م، س)، ص٢٢. وديفيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة (م، س)، ص٣٠.

الأسئلة الكبرى المتعلقة بالوجود، والمرتكزة في فطرة كل إنسان، بالإضافة إلى أنها أمدت الحداثة -برؤية مستقبلية أو خيالية واعدة، أو متفائلة بمزيد من المنجزات، والتحكم، والسيطرة، وتحقيق كامل لآمال الإنسانية في غد أفضل، أو ما يسمي بالتفاؤل الحداثي المزعوم، أو كما يحلم صاموئيل هنتنجتون بقوله: «إن الحداثة تعزز على المدى البعيد سعادة الإنسان حضاريًا ومعنويًا وماديًا»[1].

- وفي شمولية المبدأ العقلاني يلاحظ أن مفكري الغرب قد وضعوا في مجال عقلنة الكون ما يلي:

أ- معقولية العالم، أي: أن العالم لا تتحكم فيه القوة الغيبية، بل تحكمه الضرورة والحتمية، ويقع تحت سلطان العقل.

ب- عقلنة العالم، أي: خضوع كل مجالات الحياة الإنسانية للعقلنة على مستوى الفرد والجماعة، وأن عقلنة العالم هي الطريق الوحيد الذي يجعل الإنسان يتجاوز كل العقبات والمشاكل.

ج- التقدم، أي: أن هناك صيرورة التقدم، فالزمن والحركة يدفعان الإنسان إلى السيطرة على الطبيعة، والارتقاء من الأفضل إلى ما هو أفضل منه.

د- وحدة الماهية البشرية، وبالتالي فإن الأدوات المعرفية للتعرف عليها هي واحدة»[2]. والخلاصة: أن مبدأ العقلانية كان بوابة للتحرر الحداثي من الأمور التي أصبحت عندهم من قبيل الأساطير واللاعقلانية، مثل: الدين والأسرة، وسائر الأمور التقليدية كما يسمونها.

العقلانية بهذا المفهوم تعد من المسلمات المحورية داخل المنظومة الحداثية تدفع دوما في اتجاه الإلحاد، ورفض اللإيمان، ولا عجب في ذلك؛ لأن الهوى إذا غلب العقل أضاع مقاييس العقول.

---

(١) صاموئيل هنتنجتون: التغيير إلى التغيير: الحداثة والتنمية والسياسية، في: ج تيمونز روبيرتس، أيمي هايت: من الحداثة إلى العولمة، ص٢٢٦ (م، س).

(٢) د. صالح السنوسي: العرب من الحداثة إلى العولمة، القاهرة: دار المستقبل العربي، ط١، ٢٠٠٠م، ص٧٤.

٣- العلمانية:

لقد بات من الجلي أن الدين كان يشكل الصورة البارزة، أو الحاكمة في العصور الوسطى الأوربية، أما في أزمنة الحداثة، فقد «كان أحدُ العناصر المهمة في تكوينها هو الفصل بحكم الأمر الواقع بين السلطة الدنيوية، والسلطة الدينية»[١].

فصارت العلمانية من الحتميات التي انطوت عليها ظاهرة الحداثة؛ حيث إنها «تحل فكرة العلم محل فكرة الله في قلب المجتمع، وتقصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد»[٢].

إن الحداثة ككل هي نزعة علمانية بشكل أساسي»[٣]، فبعد أن كان الغرب يستند إلى الدين في حكمه ومجتمعه تغيرت الوجهة، فالدين في الغرب الحديث ضعفت أهميته بعد أن آلت هذه الوظيفة للعلم، وأضحى له الغلبة أكثر فأكثر، وأبدلت الحجج والأسانيد الدينية بحجج سياسية وأيديولوجية وعلمية[٤].

وهذا ما بينه ماكس فيبر حيث يرى: «أن العتبة الفارقة للحداثة تكمن في عملية تفكيك معينة لما وصفه بالفرضية الأخلاقية الأولية التي ترى أن العالم خاضع للعناية الإلهية، وبالتالي فالكون موجه أخلاقيًّا، ومحمل بالمعنى على نحو ما... أو بمعنى آخر أن العتبة الفارقة للحداثة أصبحت واضحة في اللحظة التي بدأت فيها الشرعية الإلهية المسلم بها تمامًا لنظام اجتماعي مرتب سلفًا في الأفول»[٥].

لقد أسست المنظومة الحداثية بنيانها وأشكالها المعرفية على الفصل التام بين المعرفة والمجتمع والدين؛ حيث يشكل الفصل القائم بين دائرة الحياة العامة،

---

(١) بيورن فيتروك: حداثة أم لا حداثة أم حداثات عدة؟ الأصول الأوربية والحداثة كشرط عالمي، ترجمة محمد يونس، (الكويت: الثقافة العالمية نشر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب عدد ١٠٤ سبتمبر ٢٠٠٠، ص٨١).

(٢) آلان تورين: نقد الحداثة (م، س)، ص٢٩.

(٣) ج. تيمونز روبيرتس، أيمي هايت: من الحداثة إلى العولمة، (م، س)، ج١ ص٢٢٦.

(٤) يراجع :أجنر فوج: الانتخاب الثقافي، ترجمة شوقي جلال، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٨م، ص ١٦٤.

(٥) س - ن- إيزنشتات: (م، س)، ص٩٩.

ودائرة الحياة الخاصة حجر الزاوية في مفهوم الحداثة على المستوى القانوني والسياسي، وينحصر الدين في الدائرة الخاصة، وبذلك ينتصر القانون العلماني على القيم التقليدية في المجتمع الحداثي»[1].

وكما يقول صموئيل هنتنجتون: «الفصل والصدامات المتكررة بين الكنيسة والدولة التي تطبع الحضارة الغربية، لم تحدث في أي حضارة أخرى، هذا الفصل بين السلطتين (الروحية والدنيوية) أسهم إلى حد كبير في تطوير الحرية في الغرب»[2] -يقصد بالطبع: الحرية حسب المفهوم الغربي-، فلا يتصور في مجال الحداثة ارتباط الدولة، والمجتمع بالدين على الإطلاق، «وكما يقول برنارد لويس[3]: إن خضوع كل من الدولة والعلم للسيطرة الدينية، أيا كان هذا الدين هو أمر لا يتوائم مع الحضارة الغربية، وخصائصها المميزة في الحداثة»[4].

وتتسم العلمانية في المناخ الحداثي بالشمول لكل مجالات الحياة، وهي عندهم تتلخص في:

«نزع التقديس والأسطورة[5] عن سطح العالم والتاريخ، ثم تراجع الألوهة عن

---

(١) دانيال هير فيو ليجي: المستويات الثلاثة للحداثة، في: د. سبيلا (وآخ): الحداثة (م، س)، ص٢٧، ٢٨ بتصرف.

(٢) صموئيل هنتجتون: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، تقديم: د. صلاح قنصوه، القاهرة: سطور للنشر، ط٢، ١٩٩٨م، ص١١٦.

(٣) ولد في لندن ١٩١٦/٥/٣١م، نال ليسانس مع مرتبة الشرف الأولى من جامعة لندن ١٩٣٦م، دبلوم الدراسات السامية جامعة باريس ١٩٣٧م، دكتوراه من جامعة لندن ١٩٣٩م، أستاذ الدراسات الخاصة بالشرق الأدنى بجامعة برنستون -نيوجرسي بالولايات المتحدة، عمل كأستاذ زائر في العديد من الجامعات في العالم منها جامعة كاليفورنيا (١٩٥٥ - ١٩٥٦م)، وكولومبيا (١٩٦٠م)، وأنديانا (١٩٦٣م)، ومعهد الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن (١٩٤٩ - ١٩٧٤م)، زميل الأكاديمية البريطانية، وعضو شرف في الجمعية التاريخية التركية (١٩٧٢م)، وفي وزارة الثقافة التركية، وحصل على الدكتوراه الفخرية من الجامعة العبرية (١٩٧٤م)، وعضو في العديد من الجمعيات التاريخية العلمية منها: الجمعية الأمريكية الشرقية، الجمعية الآسيوية الملكية، المعهد الملكي للشئون الدولية بلندن، من أهم مؤلفاته: العرب في التاريخ، تركيا اليوم، الشرق الأوسط، وله العديد من المقالات في الصحف والدوريات العلمية، وهو من أخطر المستشرقين المتحاملين على الإسلام اليوم.

(٤) برنارد لويس: الغرب والشرق الأوسط سجال، وتباين: ترجمة وتعليق: سمير مرقص، تقديم السيد يس، سلسلة كراسات ميريت: القاهرة: مريت للنشر والمعلومات، ط١، ١٩٩٩م، ص٣٢.

(٥) هكذا في الأصل، وهي من كلمة «الأسطورة».




وجـه الأرض، وهذا يعني: أن مـا كان البشر يعتقدونه مقدسًـا ودينًا طيلة العصور الوسطـى، قد رُدَّ إلى حالة الطبيعة، وعُرِّيَ من هـالات التقديس، وأصبح يبدو على حقيقتـه أي: ماديًا صرفًا، تشكل هذه الظاهرة إحـدى أكبر سمات الحداثة بمعنى أنها تتطابق معها أحيانًا، فلا نكاد نفرق بين الحداثة والعلمنة كيف؟ ولماذا؟»[(١)].

وترجـع العلمانية وهي جوهر الحداثة إلى أو تنبع من مبدأ الذاتية حيث: «تتميز حضـارة الحداثة عـن سائر الحضارات التـي سبقتها في أنه إذا مـا كانت المدونات الإلهية الموحاة أو المملاة، تحكم نماذج الحضارات (التقليدية، النصية) ومعاييرها، فإنه ليس للحداثة خطاب مؤسس سوى ديناميكيتها[(٢)] ذاتها، وإحالتها إلى نفسها، إنها بكلام آخر ذاتية المرجع»[(٣)]. ومما سبق يظهر مدى تغلغل المبدأ العلماني، بوصفه الشامل، في بناء الحداثة ومدى تلونها به.

٤- النـزعة الفردية:

تعتبر النـزعة الفردية أثرًا من آثار الذاتية، وسمة من سمات الحداثة، وهي تدل على أولية: الفرد الفردانية بمقابل حلول الفرد في الجماعة»[(٤)].

---

(١) هاشـم صالـح: مقال في الحداثة وهـو عرض لكتاب مقاربـات الحداثة لجان مـاري دوميناك باريس: نشر مكتبة البوليتكنيك ١٩٨٦م، في: مجلة الوحدة (المغرب) تصدر عن المجلس القومي للثقافة العربية بالربـاط، فكريـة ثقافية شهرية، عدد (٥١) السنـة (٥) كانون الأول، ديسمـبر ١٩٨٨م جمادى الأولى ١٤٠٩، ص٢٩١.

(٢) دينامية: تعني القوة والطاقة والحركة، يقال: على المذاهب التي تطرح الحركة أو الصيرورة كمبدأ قديم، ترتبـط فكـرة الحراكية، الديناميـة ارتباطًا وثيقًا بـكل الأفكار التـي تتعارض أيضًا مع الآليـة الميكانيزم وخصوصًـا مـع فكـرة الفاشية والنازية، يراجع: مـراد وهبة (م، س)، ص ٣٣٣، ق. د. جون لويمر تاريخ الكنيسة، تر: عزرا مرجان، القاهرة: دار الثقافة، ط١، ١٩٩٠م، ج١ ص٣٩٠.

(٣) محمـد جمال باروت: الدولـة والنهضة والحداثة مراجعات نقدية (سوريـة: دار الحوار للنشر والتوزيع باللاذقية – طبعة أولى ٢٠٠٠)، ص٧٥ ، ٧٦ بتصرف يسير.
وللمزيد انظر: مايكل هارت، أنطونيو نيغري: الإمبراطورية – إمبراطورية العولمة الجديدة ترجمة فاضل جتكر (الرياض: مكتبة العبيكان، طبعة١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، ص١٢١.

(٤) لـوي ديمون: الهويات الجماعيـة والإيديولوجية الشمولية وتفاعلها في الواقـع، ترجمة د/ محمد سبيلا (الكويت: الثقافة العالمية عدد ٣١٤ السنة السادسة، صفر ١٤٠٧هـ، نوفمبر ١٩٨٦م).
وانظـر: مايـك فيدرستون: محدثات العولمة (م، س) ص٦٢، ودينكن ميشيـل: معجم علم الاجتماع (م، س)، ص١٧٢.

وكما أنها أثر لمبدأ الذاتية، فهي كذلك ملازمة لمبدأ العقلانية، وعلامة بارزة على التوجه الحداثي فـ «الثورات التي حدثت في القرن الثامن عشر والعشرين كلها ثورات يحفزها في النهاية الاعتقاد في العقلنة الاجتماعية الملازمة للفردانية، وللروح الشكلية الناتجة عنها»(١).

وتوصف الفردية في هذا السياق بأنها ممتدة، أو مفتوحة؛ لتشمل جوانب عديدة، منذ انهيار السلطة الكنسية، إلى درجة أنها أنتجت مشكلة الفوضى في قلب الحداثة الغربية، يقول برتراند رَسِل(٢): «وأفضى التحرر من سلطة الكنيسة إلى النزعة الفردية حتى إلى بلوغ حد الفوضوية، فقد كان الانضباط العقلي والأخلاقي، والسياسي يرتبط في أذهان الناس في عصر النهضة بالفلسفة المدرسية، وبالحكومة الكنسية»(٣)؛ لذلك تعد الفردانية السمة الرئيسة المميزة للغرب(٤)، والتي يفتخرون بها من وجهة نظرهم.

وهذه النزعة لها آثارها وتجلياتها في جميع الأنظمة الحياتية، فهي وراء المطالبة دومًا بتغيير نظام الأسرة، والقضاء على أصولها، وضرورة تنوع أشكالها على حسب المزاج الشخصي أو الفردي، ففي «المجتمعات الحدثية أو الأخذة في التحديث، فإن ثمة تنبهًا للتنوع الكبير في الأدوار التي تتجاوز الأدوار العائلية والمحلية التي تتسم بالثبات الضيق»(٥).

لذلك: «انتشرت في المجتمعات الغربية في العقود القليلة الماضية ظاهرة (المعاشرة) التي يعيش فيها رجل وامرأة بالغان سويًا، ولمدة طويلة نسبيًا تحت سقف واحد حياة زوجية بكل المقاييس دون الارتباط رسميًا برابطة الزواج، وقد

---

(١) لوي ديمون: المرجع السابق.

(٢) برتراند رسل: (١٩٧٢م ١٢٨٩هـ/ ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م) رياض منطقي، وفيلسوف وعالم اجتماع إنكليزي، حصل على منحة دراسية من جامعة كامبريدج عام ١٨٩٠م لدراسة الرياضيات، ثم تحول إلى الفلسفة، انتخب عضوًا في الأكاديمية البريطانية عام ١٩٤٩، من أهم كتبه: فلسفة لايبتز، مبادئ الرياضيات، الدين والعلم، الزواج والأخلاق، تاريخ الفلسفة الغربية، انظر: معجم أعلام الفلسفة (م، س)، ج١ ص٤٨٢.

(٣) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة د/ محمد فتحي الشنيطي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧، ص٨.

(٤) صاموئيل هنتنجتون: صدام الحضارات (م، س)، ص١١٨ بتصرف يسير.

(٥) س. ن إيزنشتات (م، س)، ص١٠٠ بتصرف يسير.

أسبغ الطابع القانوني على جوانب عديدة من هـذه العلاقة التعايشية؛ مثل: حقوق التملك والإرث في عدد من المجتمعات الغربية.

كما بدأت تنتشر في عـدد من المجتمعـات الغربية ظاهرة التساهـل والتسامح تجـاه العلاقات الجنسيـة المثلية بين الشواذ من الرجـال، والشواذ من النساء، وفي حـين تتخذ الغالبية العظمى من المجتمعات الغربية موقف الرفض والإدانة من هذه الممارسـات، فـإن عددًا قليلًا جدًّا مـن البلدان الغربية قد أسبغـت على المعاشرات المثليـة الجنسية طابع القبول؛ بل أدخلتها في عـداد العلاقات الزوجية الرسمية في كثير من النواحي»[1].

مـن هنا يمكن القول بأن منظومة الحداثة صنعت لها إنجيلًا خاصًا، سيطرت الرؤية الفردية على جميع نصوصه ووصاياه إن: «للإنجيل الجديد حقائقه الحاكمة: لا يوجـد إله، لا توجد قيـم مطلقة في الكون، وما فوق الطبيعـة خرافة، وكل الحياة تبدأ من هنا وتنتهي هنا، وغرضها هو السعادة الإنسانية في هذا العالم، وهو العالم الوحيـد الـذي سنعرفه مطلقـًا، ولكل رجل ولكل امـرأة الحـق في أن يعملوا الشيء نفسـه، وبمـا أن السعادة هي غاية الحيـاة، وبما أننا مخلوقات عاقلـة، فإننا نملك الحـق في أن نقـرر متى يرجح ألم الحياة على لذة الحيـاة، ومتى ننهي هذه الحياة، إمـا بأنفسنـا أو بمساعدة الأسرة أو الأطباء، وفي الميـدان الأخلاقي الوصية الأولى هي: «جميع أساليب الحياة متساوية»، والحب ومصاحبه الطبيعي من الجنس أمور صحية وجيدة.

وجميـع العلاقات الجنسيـة الطوعية مسموحة، وجميعهـا متساوية من النـاحية الأخلاقيـة، وهـي ليست من اختصاص أحـد، وإنما هي مـن اختصاص صاحبها، وبالتأكيد ليست هذه العلاقات من اختصاص الدولة لتمنعها.

وهذا المبدأ الذي يقول: جميع أساليب الحياة متساوية؛ يجب أن يكتب ويدخل في القانون، وأما أولئك الذين يرفضون احترام القوانين الجديدة، فينبغي أن يعاقبوا، وأن إبداء عدم الاحترام لأسلوب حياة بديل يصم المرء بأنه متعصب، والتمييز ضد

(١) يراجع: أنتوني غِدِنز: علم الاجتماع (م، س)، ص٢٦٥، ٢٦٦. بتصرف يسير.

الذين يتبنون أسلوب حياة بديلًا هو جريمة... »[1].

فالفردية تشمل النظام الاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي «فمشروع الحداثة ينطوي على تأكيد قوي على المشاركة المستقلة لأعضاء المجتمع في بناء النظام الاجتماعي والسياسي، وعلى قدرة جميع أفراد المجتمع على الوصول المستقل إلى هذه الأنظمة وإلى مراكزها»[2].

٥- العلمية أو مبدأ سيادة العلوم الطبيعية:

تكتفي الحداثة بإيمانها بقواعد وقوانين العلم الطبيعي، مُخرِجةً الدين وعلوم الوحي من دائرة العلوم، ويعود هذا الإيمان بالأحرى إلى إخراجها للعالم الأخروي من الحسبان، فهي تحلق في دائرة العالم الدنيوي متسلحة بسلاح العلم الطبيعي؛ لكي يزودها بالسعادة، وأسباب التقدم.

«إن هذا الإيمان الجديد الذي حملته الحداثة تضمن تحولًا جوهريًّا عن القيم الأخروية إلى القيم الأرضية، عن ازدراء هذه الدنيا وما يسودها من باطل وشر إلى الانكباب على ما تحتويه من حقيقة وخير، وعن الرضا بتحمل أعبائها وآلامها؛ لنيل النجاة والسعادة في العالم الآتي إلى طلب التمتع بما توفره من أسباب النجاة والسعادة في هذا العالم»[3]. وحقًّا إن التطرف في محاربة العلم المادي أو علوم الكون الذي مارسته الكنيسة جر إلى تطرف مقابل، وأول من اكتوى بناره هو الكنيسة ذاتها.

إن لمبدأ العلم الطبيعي المركزية التامة في المنظومة الحداثية، فقد «حل الفكر العلمي التقني المتحرر من علوم الطبيعة محل الأشكال التأملية من المعرفة»[4]، ويكفي أن أسترجع معك مقولة آلان تورين: « الحداثة تحل فكرة العلم محل فكرة الله»[5].

---

(١) باتريك جيه. بوكانن: موت الغرب: أثر شيخوخة السكان وموتهم وغزوات المهاجرين على الغرب، ترجمة: محمد محمود التوبة، مراجعة: محمد بن حامد الأحمدي. الرياض: مكتبة العبيكان ط١، ١٤٢٦هـ، ص١٠٨، ١٠٩.

(٢) (م، ن)، ص١٠٠ بتصرف.

(٣) قسطنطين زريق: خصائص الحداثة في: د. محمد سبيلا (وآخ): الحداثة (دفاتر فلسفية): (م، س)، ص١١.

(٤) داريوش شيغان: أوهام الهوية، لندن/ بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٣م، ص٨ - ١٠، ويراجع: محمد سبيلا (وآخ): الحداثة (م، س)، ص١٩.

(٥) آلان تورين: نقد الحداثة (م، س)، ص٢٩.





ومـن الملاحظ أنه منذ أن أصبحـت المعرفة قوة -كما رأى بيكون-، وصار العقل أعـدل الأشيـاء قسمة بـين الناس -كما قال ديـكارت-؛ حدث هـذا التحول الكبير في الغـرب بحيث لا يكون مـن المبالغة إذا سَميتُ فترة الحداثـة بعصر عبادة العلم وتقديسه، فالتحديـد الشائع اليوم يتناول الحداثة بوصفهـا معرفة عملية مُحَقَقة، تساعد على تنظيم الإنتاج عقلانيًّا، وذلك في سبيل إنتاجية تبلغ حدها الأقصى[1].

إن الوثـوق بالعلم وحده يعد عنصرًا ثقافيًا بارزًا من العناصر التي اعتمد عليها مشـروع الحداثـة الغربية[2]، فمنـذ «بيكون» الذي كان من أوائل مـن رأى «أن حتى أكـثر العقائد قدسية يتعـين إخضاعها للأساليب الصارمة للعلـوم الإمبريقية، ولو تعارضـت تلـك العقائد مع الأدلـة التي تزودنا بهـا الحواس، فإن عليهـا أن تذهب دون رجعـة»[3]، أقـول: منذ «بيكون» وبدأت فتنة العلم، وكلمـا تقدم العلم المادي في تطبيقاته زاد من هذه النظرة المغالية للعلوم الطبيعية.

وهـذه النظرة جاءت في الأصل من جـراء انهيار المنظومة المعرفية التي أقامتها الكنيسـة، فبعدٍ سقوطها أصبـح الاعتماد على العلم الطبيعـي والتكنولوجيا بصفة أساسيـة، بـل أخرجت المعرفـة الدينية من دائـرة العلم أصلًا -كمـا سبق بيانه-، وأصبـح العلـم الطبيعي أو الوضعي هـو أساس كل شيء، فمـا لا يدخل تحت نطاق التجربـة والمعمل، فـلا إدراج له تحت مسمـى العلم، فساد «الاعتقـاد بأن النموذج للمعرفة الصحيحة هو بيانات العلوم الطبيعية ونظرياتها، وأن النموذج للإجراءات والخطـوات الصحيحة للحصول علـى معرفة حقيقية هو الإجـراءات أو الخطوات الخاصة بالعلوم الطبيعية»[4].

يقـول ديفيـد هـارفي:[5] «لقد جلبـت السيطـرة العلميـة على الطبيعـة الوعد

(١) يراجع: دانيال هير فيوليجي: المستويات الثلاثة للحداثة، في د. محمد سبيلا (وآخ)، (م، س)، ص٢٦ بتصرف.

(٢) انظـر: مهدي بندق: الأصولية في الغرب والإقطاع الكوني القادم، مجلة القاهرة، العددان ١٧٦ و١٧٧ يوليو، أغسطس ١٩٩٧م (فكرية، فنية، شهرية، إصدار الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص٨٩.

(٣) كارين آرمسترونج : تاريخ الكتاب المقدس، ترجمة: د محمد صفار، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠١٠م، ص ١٣٨.

(٤) أولفر ليمان: مستقبل (م، س)، ص٢٥٢ .

(٥) أستاذ الجغرافيا في جامعة جون هوبكنز - الولايات المتحدة الأمريكية.



بالتخلص من الندرة والحاجة، وتعسف الطبيعة الأعمى إلى الأبد[1].

فالتقدم العلمي والتكنولوجي الذي اعتمدت عليه المنظومة الحداثية، أعطى دفعة تفاؤل من أجل تحقيق العديد من الآمال والأحلام التي ترنو إليها الشعوب، كالتخلص من الفقر والخرافة، وتحقيق المزيد من الرفاهية، والعدالة، والسعادة.

وعلى حسب قول رول ماير: «لقد تضمن مبدأ سيادة العلوم الطبيعية المميزات التحررية والتقدمية لمذهب الحداثة؛ لأنه قدم وعدًا بالتحرر من الندرة، والحاجة، واعتباطية الكوارث الطبيعية»[2].

فيلاحظ الربط بين العلم، والتحرر، وتحقيق السعادة في جميع المجالات باعتبار العلم المادي الركيزة الأساسية، أو قنطرة الانتقال من المجمعات التقليدية إلى المجتمعات الحداثية.

وزاد من هذه النظرة المكتسبات المادية التي تمت في نطاق العلوم الطبيعية، بالأخص في مجال الإعلام والاتصالات مما جعل دعاة الحداثة يرون أن من السمات الشخصية للشخص الحداثي: «الإيمان بقدرة العلم على حل مشكلات الحياة، وتوظيف العقلانية والمعرفة العلمية عند مواجهة الصعاب، والابتعاد عن التفسيرات الغيبية، أو الاستسلام للقضاء والقدر»[3].

لذا عد من علامات التحديث وأماراته «الانتشار الواسع للتعليم العلماني، والتفكير العلمي، والتوظيف الواسع للمعرفة العلمية، والاستعانة بها لإنارة الطريق أمام القرارات العامة والخاصة، والاستخدام الواسع لمنتجات التكنولوجيا»[4].

لقد أصبحت الحاكمية العليا لمنطق العلم الوضعي، وللمعامل والتجارب في

---

(١) ديفيد هارفي: حالة ما بعد الحداثة (م، س)، ص٣٠.

(٢) رول ماير: (م، س) ص٢٢. وبالطبع كل هذا الكلام مردود عليه ، ولكن منهجي في البحث الوصف أولًا، ثم النقد .

(٣) م. التير: الخصائص العامة للشخصية الحديثة في سبيلا (وآخ): الحداثة (م، س) ص١٤، وأليكس إنجلز: جعل الناس حداثيين في: ج. يتمونز روبيرتس (وآخ): من الحداثة إلى العولمة (م، س) ج١ ص٢٠٨، والمقصود بالعلم هنا كما تعلم: العلم الطبيعي.

(٤) التير: (م، س)، ص١٣.



المنظومة الحداثية، وصاحب ذلك كثرة التخصصات العلمية وتنوعها.

يقول هايدغر: «إن أولى الظواهر الأساسية للأزمنة الحديثة هي: العلم. والظاهرة الثانية التي لا تقل عنها أهمية من حيث مكانتها الأساسية هي: التقنية الميكانيكية»(١).

أكثرت عليك من النقول هنا بغرض بيان مدى صدق المقولة التي تقول: بأن العلم حسب الرؤية الحداثية حل محل الدين.

٦- **مبدأ العدمية**: والعدمية: «مذهب يقول بعدم وجود أي شيء مطلق، وينفي وجود أية حقيقة أخلاقية، وهي انعدام الهدف، انعدام الجواب عن السؤال لماذا؟»(٢).

ومبدأ العدمية منبثق عن الفردية، «ويقصد بهذا المبدأ أن «لا قيمة للقيم»، أي: أن ما كان في العصور السالفة من المبادئ الراسخة الثابتة، والمثل العليا السامية صار مع مجيء عصر الحداثة عدمًا. وهذا راجع إلى الاتجاه النقدي لفلاسفة الأنوار تجاه الدين والقيم الأخلاقية، وبذلك أصبحت العدمية دليلًا على افتراس العدم للأخلاق والدين»(٣).

لقد حدث نوع من الاعتزاز بانهيار القيم، وعدم التأسف عليها، وأيضًا صناعة قيم جديدة مختلفة تمام الاختلاف عن القيم السابقة أو التقليدية(٤).

إن فصل القيم عن الوقائع والأفكار من السمات العامة للحداثة(٥)، ولذلك «يمكن القول بأن جميع القيم التي تراكمت عبر آلاف السنين، وكل الجهود التي بذلت في سبيل تثقيف الروح، والنظرة إلى العالم قد غدت فجأة مجرد أوهام، والحقيقة ليست سوى إدارة القوى المرتسمة على وجه الإنسان التكنولوجي»(٦).

---

(١) هايد غر: عصر تصورات العالم في: سبيلا (وآخ): الحداثة (م، س)، ص٦٢.

(٢) أندريه لالاند: (م، س) ج٢ ص٨٧١. نقلت هنا العبارة بنصها رغم ركاكتها.

(٣) الشيخ والطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة (م، س)، ص١٤ بتصرف.

(٤) (م، س) ص١٤ بتصرف.

(٥) انظر: لوي ديمون: الهويات الجماعية والأيديولوجيات، في، محمد سبيلا (وآخ): الحداثة (م، س) ص١٧.

(٦) دار يوش شيغان: أوهام الهوية (م، س) ص٨، وما بعدها، في، ومحمد سبيلا (وآخ): الحداثة (م، س) ص١٩.



ترتبط العدمية كمبدأ حداثي في الأساس بضرورة تدمير النسق الديني، ففكرة مـوت الإله التي انتشرت في المناخ الحداثـي «أدت إلى انهيار كافة القيم التي كانت تقـوم على مبـدأ وجوده، وانعدم التفكير في العالم الآخـر، وافتقد الإنسان بالتالي الجواب على اللماذا؟ لماذا الحياة؟ لماذا العيش؟ فلم يعد للحياة أي هدف، وأصبح كل شيء فاقدًا لمعناه»[1]، ولا عجب بعد ذلك من إفرازات الحداثة الغربية الغريبة علـى مستوى الدين، والحيـاة، والمجتمع، فهذه أسسهـا ومرتكزاتها، بل العجب كل العجب إن أنتجت مفاهيم صالحة؛ وقد قامت على مثل هذه الأفكار.

(١) د/ سعاد حرب: في استقبال نيتشه، بيروت: دورية «باحثات» كتاب متخصص يصدر عن تجمع الباحثات اللبنانيات -الكتاب الخامس ١٩٩٨/ ١٩٩٩م، ص١٨٠ بتصرف.



المبحث الثالث

مقولات الحداثة

من خلال هذه الأسس والمبادئ السابقة تشكل للحداثة رؤية خاصة بها تجاه قضايا الحياة والوجود، وهي رؤية تحكمها مقولات أصبحت جوهر فكرة الحداثة، ومن الممكن إيجاز هذه المقولات على النحو التالي:

- **«مقولة نزع القداسة».**
- **«مقولة القطيعة مع الماضي».**
- **مقولة التقدم.**
- **مقولة الحتمية.**
- **مقولة التجاوز.**
- **مقولة النسبية الأخلاقية.**
- **مقولة الصراع بين القديم والحديث، أو بين التراث والمعاصرة.**
- **مقولة وفكرة الصراع مع الآخر.**
- **مقولة تحضير العالم وتمدين الشعوب.**
- **مقولة سيادة العلوم الطبيعية.**

وإليك التفصيل:

معلوم أن الهيمنة الكنسية في العصور الوسطى الأوربية التي طالت شتى مجالات الحياة، أثرت ورسخت العداء المتواصل للدين، خصوصًا كسلطة حاكمة؛ لذلك أنشأ دعاة الحداثة علاقة جديدة مع الدين تقوم على أساس تفريغه من مضمونه الحقيقي برفع أو نزع القداسة عنه، وهالات التبجيل المحيطة به، وإسدال الستار على السر الإلهي المتمثل في الوحي، وحصر النطاق الديني في الشأن الشخصي بعد إخضاعه لسلطان العلم والتأويل، وتطويعه لمفاهيم العلوم الفلسفية ومستجداتها، وقابليته لشتى مراحل التطور والتغير على حسب العصور، يقول جان ماري دو ميناك: «تكمن الديناميكية الهائلة للحداثة في المبدأ التالي: لا شيء مقدس بالنسبة لها، لا شيء محرم، إنها لا تتوقف عند عتبة الجسم، بل تقتحمه؛ لكي تكتشف

آلية الجسد وبنيته، كما أنها لا تتوقف أمام عتبة القصور أو الكنائس كل شيء مباح لها لا شيء ينجو من دراسة العلم، وتحليل العلم، والفن، والتقنية. إنها تريد أن تخترق سر الطبيعة، وسر الكواكب البعيدة، وتفجر الذرة، وتصعد إلى القمر، وتخلق الكائنات الحية لأول مرة في المختبر، كل الحضارات البشرية السابقة كانت لها محرماتها (التابو)(١) ماعدا حداثة الغرب إنها لا تعترف بأية محرمات»(٢).

إن صلب مشروع الحداثة كما يعتقد هايدجر «يكمن في الانسلاخ عن المقدس واستبعاده»(٣)، ويرى أن «المسيحية هي المسئول الرئيسي عن حصوله»(٤)، وهذا القول فيه قدر كبير من الصراحة والحقيقة؛ فإن الكنيسة الغربية حينما خرجت عن الخط النبوي، واقتربت من الوثنية والجاهلية، فغيرت مفهوم التوحيد، وتوجهت للاستفادة، والمنفعة الشخصية على حساب الدين دون نظر لعواقب الأمور، فاستغلت شوق الناس لعفو الله عنهم، ومغفرته لذنوبهم، فجعلت حق الغفران لرجال كهنوتها، وتربحت من وراء ذلك الأموال الطائلة، وتناست أنها بهذا التحريف تحفر قبرها بيدها، ورفضت العقل، وقبلت الخرافة حتى لا يفضح تبديلها وتحريفها، وحاربت العلم وأهله حتى لا يكشف بنوره غياهب ظلماتها، فقتلت من قتلت من العلماء، وشردت الطلاب؛ فانصرف الناس عنها، وانقلب الأمر إلى علمانية فجة، واعتبر الناس أن المعركة كانت بين الدين ممثلاً في دين الكنيسة، وبين العلم المادي القائم علي الملاحظة والتجربة، وفي الحقيقة كانت المعركة بين الخرافة، والعلم المادي، ومن الطبيعي أن ينتصر العلم، وغاب عن الكنيسة أنها جنت على الدين كله من خلال سيرها الذي اختارته بنفسها، وغاب علي الإنسان الغربي أن الدين الصحيح لا يتعارض مع العقل الصريح .

(١) تابو: أي مقدس من جهة وخطر وممنوع من جهة أخرى – وهو منع غير معقول-، أو قيد بلا تبرير للحرية الإنسانية. يراجع مراد وهبة: (م، س)، ص ١٥٩.

(٢) جان ماري دوميناك: مقاربات الحداثة (باريس: منشورات مكتبة البوليتكنيك ١٩٨٦م) ص١٥، نقلاً عن د/ هاشم صالح: مقال في الحداثة، مجلة الوحدة ص٢٩١ ، ٢٩٢ مرجع سابق، ومؤلف الكتاب دوميناك رئيس تحرير مجلة «اسبري» ESPRIT سابقًا، ومن أتباع مذهب الشخصانية الذي أسسه إيمانويل مونييه في النصف الأول من القرن العشرين، وهو فرنسي الأصل.

(٣) هايدجر: السمات الأساسية للعصور الحديثة. في: سبيلا (وآخ): الحداثة (م، س)، ص٦٢.

(٤) (م، ن): (ن، ص).





لقد تغير موقع الإنسان في الوجود، فصار هو صانع قدره بنفسه، وهو المشرع لنفسه ومجتمعه بدون حاجة إلى مصدر خارجي، أو توجيه إلهي: «ففي مجال المعرفة أصبحت ذاتية العقل الإنساني، هي المؤسسة لموضوعية الموضوعات، وتم إرجاع كل معرفة إلى الذات المفكرة، أو الشيء المفكر»[1]. لقد تم تفريغ المعرفة من كل أصل إلهي، وهُدمت السلطة الدينية القديمة؛ ليحل محلها السلطة العلمية الجديدة، فحدث ما يمكن أن يسمى بعبادة العلوم الطبيعية، واختراع العلوم الإنسانية، وإخضاع الثانية للأولى.

لقد «كان الدين هو الذي يشكل وعي الناس، والمجتمع في أوربا طيلة العصور السابقة على الحداثة، ثم جاءت العلوم؛ لكي تحل محله، وتصبح المرآة التي تعكس صورة الغرب، أو التي يجد الغرب صورته فيها.

ومن المعروف أن كل فرد، وكل جماعة بحاجة إلى هذه المرآة من أجل تصور دوره في الحياة والمجتمع، ولم يكن ممكنًا أن يولد علم المجتمع (أو الاجتماع) إلا بعد أن يتوصل المجتمع إلى مرحلة البلوغ والنضج: أي مرحلة التحرر الروحي المتمثل بإبعاد الكنيسة عن دائرة الحياة العامة، وحشرها في الحياة الخاصة للإنسان، ثم مرحلة التحرر المادي، المتمثل باندفاعية التقنية بكل قوتها، وجبروتها، وإمكانياتها في السيطرة على الطبيعة، وإعفاء الإنسان من بذل الجهود الشاقة في العمل والإنتاج... وهذه التقنية تزعزع أسس الحياة الاجتماعية السابقة، وتفكك مكوناتها، ولأنها تمنح الناس الثقة بالتقدم، وبالإمكانيات اللامحدودة للحضارة التي أصبحت سيدة الطبيعة، وسيدة ذاتها»[2].

«فالتحطيم السعيد -كما يقول تورين- للمقدس، ومحرماته، وطقوسه كان رفيعًا لا غنى عنه للدخول إلى الحداثة»[3].

ومن الملاحظ عدم انفكاك الحداثة عن التقنية العلمية، فمن خلالها نشرت

---

(١) د/ محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة (م، س) ص١٣.

(٢) دوميناك: مقاربات الحداثة ص٤٢، نقلًا عن هاشم صالح، (م، س)، ص٢٩٢.

(٣) آلان تورين: نقد الحداثة (م، س)، ص٥٦.



الحداثة سحرها، وتفاؤلها بمستقبل واعد على حد تعبير رول ماير -السابق-: «لقد تضمـن مبدأ سيادة علوم الطبيعة الميـزات التحررية، والتقدمية لمذهب الحداثة؛ لأنـه قدم وعدًا بالتحـرر من الندرة، والحاجة، واعتباطية الكـوارث الطبيعية، كما تطلـب تطور أشـكال التنظيـم الاجتماعي العقلانيـة، وأنماط التفكـير العقلانية، والتحـرر مـن اللاعقلانيـة، والأسطـورة، والديـن، والخرافـة، ومـن الاستخدام الاعتباطي للسلطة»[1].

فالتقـدم الحداثي يعتبر «تقدمًـا ماديًّا»، وهو تطور في إنتـاج السلع المادية، أما الميتافيزيقا والدين فلا تساعد على التحكم في الطبيعة، أو في زيادة الإنتاج، فيجب نقدها بوصفها صورًا أو أشكالًا إيديولوجية مضادة للعقل»[2].

لأن العقل بالنسبة لها: «هو أداة أولية للتحكم في الطبيعة، والسيطرة عليها، إنه وسيلة مساعدة للإنتاج، إنه طرق ووسائل لإنجاز، وتحقيق هذه الغاية»[3].

وعلـى هذا فقـد تغيرت النظـرة إلى الطبيعة «فلم تعد الطبيعـة رحم كل نظام اجتماعـي وأخلاقـي، لم تعد انعكاسًـا ولا مقياسًا للانسجـام الأزلي، إنها مستودع القوى المنتجة التي يتصرف بها البشر، ويعطونها قيمة من خلال عمل مكثف وفعال أكثر فأكثر ما عاد الإنسان يتموضع في الطبيعة، بل في مواجهتها، وما عاد يعد نفسه عنصرًا من عناصرها، بل سيدًا لها متابعًا من خلال عمله مهمة الخلق نفسها»[4].

وبهذه الرؤية صار ينظر إلى الكون أو الطبيعة نظرة مادية بحتة تخلو من الإبداع الإلهـي، أو تبعد تمامًا عن النظرة القديمة القائمـة على العناية الإلهية، فأصبحت الطبيعـة موضوعًـا للسيطرة أو الهيمنة، مـع خلوها الكامل من الأسـرار أو الألغاز السابقة، قابلة للتطور الآلي، أو الميكانيكي محكومة بقوانين الرياضيات، ولا تخضع لأي ترتيب مسبق واستنادًا إلى ذلك، ألغيت المعجزات والخوارق، وأصبحت في عداد

---

(١) رول ماير: البحث عن الحداثة (م، س)، ص٢٢.

(٢) جورج لارين: (م، س) ص٥٤، ٥٧ بتصرف يسير.

(٣) (م، ن): ص٥٣ بتصرف يسير.

(٤) دانيال هيرفيو ليجي: المستويات الثلاثة للحداثة في. د. سبيلا (وآخ): الحداثة (م، س)، ص٢٧.

الأساطير والخرافات، فقد نزع عن العالم سحره بتعبير ماكس فيبر، وفتح المجال للتقدم التقني، فلا حواجز ولا حدود، ولا موانع ولا محرمات، وأصبح التقدم المادي غاية في حد ذاته، وليس وسيلة لغاية أخرى، وصار الإيمان بالإله مستبعدًا، وحضوره منفيًا: «فما من حداثي حقًّا إذا لم يقبل بإبعاد (الإله) عن لعبة قوانين الطبيعة، كما عن قوانين الجمهورية. وأصبح (الإلـه) إله الميتافيزيقا المستبعد، وهو مخالف عن إلـه المسيحيين قبل الحداثي بقدر اختلاف الطبيعـة المبنية في المختبر عن الطبيعة القديمة، أو المجتمع الذي خلقه علماء الاجتماع عن الجماعة القديمة»[1].

وهكـذا أصبحت المعرفـة الحقة هي ما تدخل تحت نطاق الاختبار، وفي المعمل لا غير، وقد غيرت هذه الصورة منظومة القيم والأخلاق الدينية، فأصبحت تدخل في نطاق الأسطـورة والخرافة، فـ «النزعة العلمية قد أفضـت إلى النتيجة التي تقول: إن القيم لم تكن إلا أهواء ذاتية، وهي أهواء وآراء مبتسرة، كانت قادرة على تضليل العقـل في عوالم ميتا فيزيقيـة من النظر المجرد المحض الـذي لا سبيل إلى إثباته، أو التحقـق منه، كما أنها أهواء وترهـات لم يكن بها معنى موضوعي في عالم مادي محكـوم برمته تمامًا بقوى آلية ميكانيكية»[2]، فكان لا بـد أن تحكم مقولة التجاوز منظومـة القيم، ومـن الأمر الواضـح أن الأخلاق ترتكـز على الدين، فـإذا قوض الديـن من خلال تفكيكه وفصله عن مصـدره الإلهي؛ فإن منظومة القيم تتلاشى، وبالفعـل نلاحظ أن تقويض الديـن في النموذج الحداثـي كان تقويضًا شاملاً؛ لأن الحداثـة عبارة عن صـيرورة «أي عملية بلا أول ولا آخـر... فتستبعد الحداثة هنا بوصفهـا سيرورةٍ أية غائية من نوع الغائيات الدينية أو الدنيوية المقلوبة عن الدين، فهـي تفكك أصلاً الحكايات الكـبرى الغائية، وتدمر تماسكها؛ لأنها تنفي ما تنتجه باستمـرار، وترغمه على الانحـلال والتقادم، كما عبر عن ذلـك ماركس في البيان الشيوعي في مقولته الشهيرة: «كل ما هو صلب يتحول إلى أثير»[3].

---

(١) برينولا تور: لم نكن حداثيين أبدًا (م، س)، ص٦٩.

(٢) روبـرت آرتيجياني: عصر النهضة في القرن العشرين: ثمن التغير الثقافي ووعده الواعد، مجلة ديوجين تصدر عن مركز مطبوعات اليونيسكو عدد ١٩٣/ ١٠٧، ص١٢٢.

(٣) جمال باروت: الدولة والنهضة والحداثة (م، س)، ص٧٧ بتصرف.

وراجع: ماركس وإنجلز: البيان الشيوعي في: ج تيمونز روبيرتس (وآخ): (م، س)، ص٤٩.

هذا الاستبعاد الذي تمارسه الحداثة أصبح له فاعلية في ظل تملكها للسلطة حتى غلب على تاريخها طابع العنف، والسيطرة، والهيمنة؛ لذا يصف أحد الباحثين تاريخ الحداثة بأنه «تاريخ العنف المعرفي للإمبريالية»[1]، ويؤكد على هذا المعنى هانز جواس فيقول: «العنف والحرب هما من مكونات الحداثة بمثل ما هما من أصول نشأتها»[2].

لقد وصف مركب الحداثة بأنه «مركب من الاهتمامات بالسلطة يزيد إدراكه، أو يقل فعالية، إنه مركب يحتوي على ثلاثة عناصر على الأقل:

١. التسلط على الآخرين من البشر سواء الدول، أو الجماعات، أو الأفراد وفقًا للنسق المتبع.
٢. التسلط العملي على الطبيعة من حيث القدرة على الإنتاج الاقتصادي.
٣. التسلط الفكري على الطبيعة من حيث القدرة على التنبؤ»[3].

ومن الجدير بالذكر أن هذه الأوصاف ارتبطت بالحداثة منذ نشأتها «فالحداثة في عمقها مشروع تندغم فيه بصورة رفيعة إرادة الهيمنة بإرادة التحرر»[4]. هذا الارتباط بين التقدم الحداثي وتطبيقاته في السيطرة، والقمع، والاستخدام الخاطئ للقوة يعد من الجوانب المظلمة في منظومة الحداثة، وحسب تعبير رول ماير:

«كان لمذهب الحداثة جوانبه المعتمة التي عززت الإمكانيات القمعية الكامنة في السياسة تعزيزًا هائلًا من خلال رابطة المعرفة السلطة الجديدة»[5].

وما سموه برسالة الرجل الأبيض أو رسالة الغرب في «تحضير العالم وتمدين الشعوب» كان من لوازم ذلك القمع والعنف، وعدوا هذا الأمر من واجباتهم، كما قالوا: «يتوجب على الشعوب العصرية عدم التخلي عن نصف الكرة الأرضية لأناس

---

(١) مايك فيذرستون (وآخ): محدثات العولمة (م، س)، ص١٤٩، ١٥٠.

(٢) هانز جواس: حداثة الحرب نظرية التحديث، ومشكلة العنف ترجمة/ سعد زهران (الكويت، مجلة الثقافة العالمية السنة ٢٥ عدد ١٠٤ يناير ٢٠٠١م) ص١١٧، والكاتب: أستاذ علم الاجتماع ودراسات أمريكا الشمالية في جامعة برلين الحرة.

(٣) مايك فيذرستون: محدثات العولمة (م، س)، ص١٤٩ ، ١٥٠ بتصرف يسير.

(٤) محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة (م، س)، ص١٩.

(٥) رول ماير: البحث عن الحداثة (م، س) ص٢٢، وما بعدها بتصرف يسير

جهلة وعجزة...»[١].

وبهذا التحليل تزول أمارات التعجب تجاه تبرير فلاسفة الحداثة للهجمات الاستعمارية التي خاضتها الدول الغربية؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر، لقد اعتبر هيجل الاستعمار رسالة حضارية؛ لتحمل الشعوب الضعيفة إلى مصاف التقدم، وأوجب على الشعوب الضعيفة أن تخضع لهذه الوصاية المستنيرة[٢].

وما خروج الشيوعية[٣]، والفاشية[٤]، والنازية[٥]، والموجات الاستعمارية (الاحتلال) من داخل الإطار الثقافي للحداثة بغريب عن منطقها، ففكرة الصراع مع الآخر، والتسلط والسيطرة تسكن قلب الحداثة.

يؤكد علي هذه المعاني مايك فيذ رستون، فيقول: إن «النشأة الحقيقية للحداثة تكمن في الحيز الاستعماري»[٦].

---

(١) روبير شنيرب: تاريخ الحضارات العام - القرن التاسع عشر، بإشراف موريس كروزيه، ترجمة يوسف أسعد داغر، فريد م. داغر، بيروت، باريس منشورات عويدات ط٣، ١٩٩٤، ج٦ ص١٣٠.

(٢) راجع في ذلك: د/ فريال حسن خليفة: في مقدمة ترجمتها لكتاب جورج لارين الايديولوجيا والهوية الثقافية الحداثة وحضور العالم الثالث (م، س)، ص٧٠.

(٣) الشيوعية: مذهب فكري يقوم على الإلحاد، وأن المادة هي أساس كل شيء، ويفسر التاريخ بصراع الطبقات، وبالعامل الاقتصادي، ظهرت في ألمانيا على يد ماركس وإنجلز، وتجسدت في الثورة البلشيفية التي ظهرت في روسيا سنة ١٩١٧م بتخطيط من اليهود، وهي عقيدة مميزة بإلغاء الملكية الفردية والإرث، وبالتشارك في وسائل الإنتاج.
يراجع: موسوعة لالاند (م، س) ج١ ص ٢٨٥، مانع الجهني: الموسوعة الميسرة ... ص٩٢٩ - ٩٣٤.

(٤) الفاشية: بمعناها الحرفي هي الحركة التي أسسها بنيتوموسوليني في ميلانو في ١٩ مارس ١٩١٩م (مبتدئا بأعداد من قدامى المحاربين، وقدامى النقابيين الثوريين)، وهي النظام السياسي الذي فرضه على إيطاليا بعد وصوله إلى السلطة في ٣٠ / ١٠ / ١٩٢٢م، لكن الفاشية اسم عام يطلق على الأيديولوجيات، والحركات السياسية، وأنظمة الدولة التي تتخذ موقفا قوميًّا متطرفًا، وتجنح إلى التسلط والعسكرة والتوتاليتارية. يراجع: الكيالي: موسوعة السياسة (م، س)، ج٤ ص٤٤٩ - ٤٥١. ونبيلة داود: الموسوعة السياسية المعاصرة، القاهرة: مكتبة غريب ط ١٩٩١م، ص٢٠.

(٥) النازية: لفظة ألمانية منحوتة تختصر الكلمة الألمانية التي تعبر عن القومية الاشتراكية، أي نظرية هتلر وحزبه المسمى بالحزب القومي الاشتراكي وضع بذرتها فيدر عام ١٩٢٠م، وبسطها هتلر في كتابة «كفاحي» الذي وضعه في السجن خلال عام ١٩٢٤م، وهي تقوم على فكرة تفوق العرق الجرماني، والإنسان المتفوق (عند نيتشه)، وتمجيد العنف، والحرب، وعبادة القوة، ووحدة الشعوب الألمانية، وشعارها «ألمانية فوق الجميع». يراجع: الكيالي: (م، س)، ج٦ ص ٥٤٥.

(٦) مايك فيذرستون: محدثات العولمة (م، س)، ص١٥٠، ١٥١.

لأن مقولة النسبية تحكم المنظومة الأخلاقية، ومعنى النسبية في هذا السياق ما يلي:

أ- أن المعتقدات الأفكار والمعايير الأخلاقية تختلف من مجتمع إلى مجتمع، ومن عصر إلى عصر، ومن ثقافة إلى ثقافة.

ب- أن الأفكار الأخلاقية صادقة بالنسبة لهذا المجتمع، بمعنى لا توجد حقيقة أخلاقية كلية واحدة تكون معيارًا نحكم بواسطته على كل تنوع في المعتقدات الأخلاقية، فهذا المعنى من خصائص العقل الحديث»[1].

فكل ذلك راجع إلى تطبيق أولًا مقولة نزع القداسة عن الدين، ثم تطبيق مقولة التجاوز على منظومة القيم والأخلاق، وإسقاطها في حيز النسبية، ومقولة التقدم التي تحكم النظرة إلى الإنسان والكون، فأصبحت المعرفة على أثرها تقارب وتصاحب السلطة أو السيطرة بمعناها السلبي. فنتج عن ذلك سائر تفصيلات المنظومة الحداثية المحكومة بالنظرة المادية لكل شيء.

إن الحداثة تنظر للإنسان -كما سبق- من خلال مبدأ الذاتية، ومن هنا أصبح سيدًا على العالم كله، حاكمًا بأمره، فلا شيء يقف عقبة في طريق طموحاته، وتقدمه: «لذلك يشكل مفهوم التقدم الكلي القائم على أساس التطور الخطي للتاريخ مفتاحًا رئيسيًا؛ لفهم الحداثة وفق حراكها التاريخي، فالتقدم غاية التاريخ... وهنا لا نلحظ اختلافًا كبيرًا بين الفلسفتين الماركسية[2] والليبرالية[3]

(١) ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث. ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي ط١، ١٩٩٨م، ص١٣٦ بتصرف يسير.

(٢) الماركسية: هي حركة تعود إلى كارل ماركس الداعية الأول لها، والداعي إلى نظرية الطبقة، فالطبقة هي أهم وحدة يمكن من خلالها فهم السياسة، وأن المجتمع الرأسمالي يقوم على البرجوازية بينما يقوم المجتمع الاشتراكي على طبقة البروليتاريا، والنظرية الماركسية منظومة من الآراء الفلسفية، والاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية التي تشكل رؤية متكاملة للعالم، وتقوم أساسًا على التفسير المادي للتاريخ، ومكونات الماركسية المترابطة عضويًا هي المادية الجدلية، والمادية التاريخية، والاقتصاد السياسي، والشيوعية العلمية، وإقامة ديكتاتورية البروليتاريا التي تهدف إلى تصفية استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، وقد ظهر فشلها في النظرية والتطبيق. يراجع: معجم مصطلحات العولمة (م، س)، ص ١٥٨.

(٣) الليبرالية: هي التحررية أو المذهب الفردي، وهي إطار سياسي يصف الحياة السياسية، ونظام الحكم في الدول ذات الاقتصاد الصناعي، والتي تأخذ بالمبادئ الرأسمالية، وتسود فيها الحرية كقيمة عليا، وتؤكد الحرية الفردية، وتقوم على المنافسة الحرة من أجل تحقيق الصالح العام عن طريق الصالح الخاص الفردي. يراجع: معجم مصطلحات العولمة (م، س) ص ١٥٥، مراد وهبة (م، س) ص٥٧٨، محمد محمود ربيع وآخر: موسوعة العلوم السياسية (م، س)، ج١ ص١١٧- ١١٩.





فيما يتعلق بمفهوم التقدم.

وإن كان الماركسية تضعه كبديل من التاريخ نفسه عندما تمجده؛ ليصبح الصراع الطبقي، مدخلًا رئيسيًا من أجل إنجاز التقدم التاريخي، وهو مفهوم حاضر أيضًا في الفلسفتين النازية والفاشية، وإن اختلفتا في طريقة تحقيقه، فالتقدم التاريخي شَكَّل العامل الرئيسي للحداثة، وبنيان مشروعها»[1]. إنها عملية عقلنة للتاريخ والزمن: «فقد ارتبط هذا الإيمان بالتقدم التاريخي بالإيمان الذي لا يحيد بقدرة العقل البشري على بلوغ التقدم في المستقبل باعتباره أحد الأبعاد الأساسية في الحضارة الحديثة التي سوف يتحقق فيها التقدم الإنساني بصورة حتمية، كما يترتب عليه التحرير الإنساني الشامل، وهو هدف مسار حركة التاريخ أفضت هذه النظرة المستقبلية إلى إغفال الحاضر، وإخراجه من دائرة الاهتمام...، ومن هنا ارتبطت الحداثة بفكرة التقدم التاريخي، ونظرت الحضارة الأوربية إلى مفهوم التاريخ كحركة متطورة إلى الإمام، وفي تقدم دائم نحو تحقيق إنجازات بشرية يقوم بها العقل الفاعل في التاريخ»[2].

بمعنى أن الإنسان هو صانع تاريخه، وبالتالي تلاحظ تفريغ التاريخ من البعد الإلهي، وفي نفس الوقت ارتبط هذا المفهوم بالمركزية الأوربية، أو بنزعة التعصب الغربي، فقد «اتسمت هذه النظرة للتاريخ بأنها نظرة أحادية، فالغرب وحده هو مركز التاريخ، وموطن الحضارة... لقد وضع كل مفكري عصر التنوير، وكل من هيجل، وماركس، والوضعيين في اعتبارهم أن مفهوم التاريخ هو الإنجاز الحضاري للإنسان الأوربي الغربي باعتباره معيارًا لهذا التقدم»[3].

لقد تضمنت هذه الرؤية القطيعة الكاملة مع التراث الديني، يقول آلان تورين: «القطيعة مع الماضي شرط الحداثة»[4].

---

(١) جودت زيادة: صدى الحداثة (م، س)، ص٣٦ ، ٣٧ بتصرف واختصار.

(٢) د/ عطيات أبو السعود: نيتشه وما بعد الحداثة في: فصول (مجلة النقد الأدبي) فصلية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب عدد ٦٣ شتاء ربيع ٢٠٠٤، ص٤٧

(٣) المرجع السابق ص٤٧، وما بعدها بتصرف يسير.

(٤) آلان تورين: نقد الحداثة، ص٥١ مرجع سابق.

ويصف الحداثـة بأنها: «معادة التراث، وسقوط الأعـراف والعادات والعقائد، وهي الخروج من الخصوصيات، والدخول في الكونية»[١].

فأصبـح التجاوز في صلب الأفكار الحداثية عن التاريخ فـ «الحداثة فكرتها عن التاريـخ هـي تجاوز المفهـوم التاريخي الناتج عـن الإرث اليهـودي المسيحي (فكرة التاريـخ بوصفـه تاريخ الخلاص نظمتـه عملية الخلـق، والخطيئـة، وانتظار يوم الدينونة»[٢].

والحداثـة «انفصـال»[٣]، ونقـد للأبدية المسيحيـة[٤]، وبذلك همش الماضي، أقصـد الماضي الدينـي أو العقائدي، فأصبح الحاضر هـو «بداية المستقبل، وليس امتدادًا للماضي أو تكرارًا له»[٥].

إن كيـان الحداثـة المعـرفي «نزع الطابـع الأسطوري مـن التاريـخ بنفي طابعه الغائـي، والنظـر إليه باعتباره مجـرد حركة تطورية مستقيمـة تتحكم فيها عوامل داخلية، قد تكون هي المحددات الاقتصادية (ماركس)، أو التقنية، أو السيكولوجية (فرويد)، أو غيرها»[٦].

وعلى هذا يسير التاريخ، فالمهم هو أن مسار التاريخ أصبح مسارًا حتميًّا تحكمه وتفسـره عوامـل مادية بعـد اختفاء الهدف الغائـي من مسيرة التاريـخ حتى تطور الأمـر إلى «نزعـة تاريخانيـة ترجع كل شـيء إلى التاريخ، وتشرطـه لدرجة أنه تم وسـم الحداثة بكونها عبـادة للتاريخ الذي أصبـح هو المصـدر، أو المنتج الأساسي للمعنى»[٧].

---

(١) المرجع السابق: ص٢٧٠

(٢) جَيـاني فاتيمُـو: نهاية الحداثة، ترجمـة د/ فاطمة الجيوشـي سلسلة دراسات فكريـة (٣٧) (سورية: منشورات وزارة الثقافة ١٩٩٨) ص٥ ، ٦.

(٣) أوكتافيوباث: حداثة الغرب حداثة الآخر. في د. سبيلا (وآخ) : الحداثة (م، س)، ص٣٣.

(٤) (م، ن): ص٣٢.

(٥) مايك فيندستون: محدثات العولمة (م، س)، ص١٧٨.

(٦) د/ محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة وما بعد الحداثة (م، س)، ص١١.

(٧) يراجع د. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة (م، س)، ص١١.

يقول بودريار: «الحداثة تفكر في ذاتها تفكيرًا تاريخيًّا، لا تفكيرًا أسطوريًّا لقد أصبح التاريخ هو الهيئة المهنية على الحداثة، وما يميز الحداثة داخل هذا الزمن غير المحدود، والذي لا يعرف الاستمرار والدوام هو شيء واحد: إنها تود أن تكون دومًا معاصرة»[1].

لقد كان الرفض الحداثي للماضي من أجل التغيير والتجديد من نتائج النزعة الثورية لحركة الحداثة؛ فقد كتب أحد الباحثين: «لقد رفضت حركة الحداثة، تراث الماضي، وتلبستها الحماسة البكر للتقدم التكنولوجي، وسعت نحو تجديد العالم، وقد كانت برفضها التقليد ثقافة الابتكار والتغيير»[2].

وقد ألقت هذه النظرة بظلالها على مختلف المجالات، فعلي سبيل المثال لا الحصر:

يقول أحد المشتغلين بفن العمارة: «لقد رفضت عمارة الحداثة كل أشكال وطراز الماضي لقد أرادت أن تبتدع العمارة من الصفر... الحداثة المعمارية تتجاهل الأشكال التقليدية العريقة... تتميز الحداثة بعمارة اعتباطية فاقدة الشخصية لا تسمح بقيام هوية إنسانية»[3].

وقد كتب مارشال بيرمان[4] يقول: «إن القوة الكاملة لفكرة الحداثة كامنة في الرغبة بإزالة كل ما جاء من قبل؛ وصولاً إلى انطلاقة جديدة جذريًّا نقطة تستطيع أن تكون حاضرًا حقيقيًّا»[5].

والثورية أو التحول الجذري بحسب حركة الحداثة يشمل كل مجالات الحياة حيث «يتطلب التغيير من التقليدية إلى الحداثة تغييرًا كليًّا وجذريًّا في أنماط

---

(١) بودريار: الحداثة والزمن. في: د. محمد سبيلا (وآخ): الحداثة (م، س)، ص٦٣ بتصرف.

(٢) ريتشارد غوت: أزمة الثقافة الغربية المعاصرة بين الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: محمد كامل عارف، الكويت: الثقافة العالمية عدد ٣٣ السنة ٦ رجب ١٤٠٧هـ مارس ١٩٨٧م، ص١٢٢.

(٣) كريستيان نور برغ شولتز: لغة العمارة المعاصرة في الثقافة العالمية، الكويت: عدد ٣٦ السنة السادسة محرم ١٤٠٨هـ سبتمبر ١٩٨٧م، ص١٢١ - ١٣٣.

(٤) مارشال بيرمان: ناقد غربي معاصر.

(٥) مارشال بيرمان: حداثة التخلف أو تجربة الحداثة (م، س)، ص٣٠٩.





الحياة البشرية»[١].

وكما وصفها -فيما سبق- بودلير بقوله: «أعني بالحداثة: ما هو عابر سريع الزوال طارئ ما هو نصف الفن الذي يبقى نصفه الآخر أبديًا راسخًا بثبات»[٢].

فيعبر بهذا الكلام عن هتك الثوابت التي تمارسه أفكار الحداثة من خلال مقولة الصراع بين القديم والجديد، والتي يظهر في تاريخ الحداثة منذ نشأتها.

«فالحداثة ظاهرة متطورة تتقادم وتتحدث داخليًا، فهي إذن في انتقال مستمر، أو في تحديث مستمر، ولا يُنسى في هذا الضوء آثار الإصلاح الديني اللاهوتي»[٣].

وفي مجال الآداب والفنون «عندما يفكر الحداثي في العودة إلى التراث بمختلف أشكاله ودرجاته، فإنه ليس عودًا أحمد، وإنما يغلب على أدب الحداثة وفنها السعي؛ لتقويض التراث سواء عن طريق تغيِّبه، أو عن طريق استحضاره منفيًا أي استدعائه من أجل أبعاده، ونفي مفاهيمه، وقلب معانيها ودلالاتها، فهو منفي في حضوره، أو مغيب في غيابه»[٤].

وفي بيان الرسامين المستقبلين (١٩١٠م): «أيها الرفاق نقول لكم الآن: إن التقدم المظفر للعالم يجعل التغيرات في البشرية أمرًا حتميًا، وهي تغيرات تخفي هوة بين عبيد التقليد الخانعين أولئك، وبيننا نحن الحداثيين الأحرار الواثقين بالبهاء المشع لمستقبلنا... امتشقوا معاولكم تنكبوا فؤوسكم ومطارقكم، وبادروا إلى التحطيم، حطموا المدن المجللة بالوقار، تعالوا هيا اشعلوا النار برفوف المكتبات، حولوا مجاري القنوات حتى تغرق المتاحف...»[٥].

إنه الصراع بين الماضي والجديد داخل إطار الحداثة التي هي عبارة عن

---

(١) صاموئيل هنتنجتون: التغيير إلى التغيير، في: من الحداثة إلى العولمة، ص٢٢٤، مرجع سابق.

(٢) مارشال بيرمان: تجربة الحداثة (م، س)، ص١٢٣ وما بعدها.

(٣) فالح عبد الجبار: معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي الغربي: ص١٤.

(٤) د. محمد عبيد الله: تجربة الحداثة من الوعود إلى البدائل في: عز الدين المناصرة وصالح أبو أصبع (وآخ): الحداثة وما بعد الحداثة (م، س)، ص٤٤ وما بعدها.

(٥) المرجع السابق.





مركب للتحول المستمر، والنفي الحاضر، أو التجاوز الدائم، فعصر الحداثة هو: «العصر الذي يختل فيه التوازن بين الماضي والمستقبل، وهو العصر الذي يحيا بدلالة المستقبل، وينفتح على الجديد الآتي، وبالتالي لم يعد يستمد قيمته ومعياريته من عصور ماضية، بل يستمد معياريته من ذاته، وذلك عبر تحقيق قطيعة جذرية مع التراث والتقليد»[1]، وهذه المقولات السابقة تحكم السياق الحداثي في جميع مجالاته، ومستوياته الفردية والجماعية، وبهذه المقولات تحركت المنظومة الحداثية تريد أن ترغم العالم كله على قبولها والأخذ بها، «فقد اكتمل تنوع الحداثات قبل كل شيء من خلال الاستعمار والإمبريالية[2] العسكرية والاقتصادية التي تحققت بفعل التفوق الاقتصادي والعسكري، والتفوق في تكنولوجيا الاتصالات، فقد خرجت الحداثة أولاً متجهة من الغرب إلى مختلف المجتمعات الآسيوية، ثم إلى بلدان الشرق الأوسط فأفريقيا في نهاية المطاف، وفي نهاية القرن العشرين حوطت العالم بكامله تقريبًا مشكلة الموجة الحقيقية الأولى للعولمة»[3].

---

(١) محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة ص١٢ مرجع سابق.

(٢) الإمبريالية: هي مجموعة من القيم، والأساليب، والآراء، ووجهات النظر في العالم الغربي التي تغزو الثقافات الوطنية، والشخصية القائمة لدى الشعوب الأخرى تتغلغل فيها، وربما تهيمن على عناصر أساسية كثيرة فيها، راجع: أنتوني غدنز، (م، س) ص ١٣٩.

(٣) س. ن إيز نشتات: (م، س)، ص١٠٤.

المبحث الرابع

رواد الحداثة

لقد شارك في تأسيس منظومة الحداثة العديد من مفكري وفلاسفة الغرب على اختلاف توجهاتهم، ومذاهبهم الفكرية، ولكن يجمعهم هَم الخروج من ربقة الدين، وسلطة الكنيسة، والحلم بعصور الحرية، والعقلانية، والمرجعية الكاملة للعمل، وباختصار: يجمعهم الانتقال من الخلاص الكنسي إلى الخلاص العلماني، ومن الشجن الأخروي إلى الانشغال بالشجن الدنيوي، ومن الحلم بالفردوس المؤجل إلى إقامة الفردوس المعجل على هذه الأرض، وفي هذه الحياة.

وفي الحقيقة: إن ذروة النشاط الحداثي وقع في الربع الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وهذه الفاعلية مردها لجهود هؤلاء الرواد، ومن الممكن أن يكون دراستهم على هيئة نماذج نظرًا لكثرتهم مع التركيز على الأفكار الرئيسية لكل شخصية، وبالأخص الأفكار التي تصب في مستودع الحداثة، وذاكرتها الفكرية على النحو التالي:

رينيه ديكارت[1]:

يعد ديكارت أبًا للفلسفة الحديثة، وناقدًا بارزًا للفكر المدرسي، وقد أسس فكره على الإيمان بالعقل، وحجيته في كل شيء، وفي هذا الإطار أخرج الدين أو الوحي من دائرة العلم؛ حيث يعتبر أن ما جاء به الوحي من باب المستحيل فهمه، فيقول: «وكنت أجل علومنا الدينية، وأطمع كغيري في الجنة، ولكن لما علمت علمًا مؤكدًا أن الطريق إليها ليس ممهدًا لأجهل الجهلاء أقل مما هو ممهد لأعلم العلماء، وأن الحقائق الموحي بها، والتي تهدي إلى الجنة هي فوق فهمنا، لم يكن لي أن أجرؤ على

---

(١) رينيه ديكارت (لاهاي توران ١٥٩٦م/ ستوكهولم ١٦٥٠م) فيلسوف رياضي فرنسي منحدر من عائلة ميسورة، وبورجوازية، درس عند اليسوعيين، ثم عمل بالجندية، ثم اختار الوحدة لمدة طويلة في حياته حظي بإعجاب أغلبية معاصريه خصوصًا ملكة السويد (كريستين) التي دعته للإقامة في بلادها عام ١٦٤٩م، وهناك مات من جراء نزلة صدرية عنيفة ألمت به، من أهم كتبه: بحث في الإنسان، بحث حول العالم أو حول النور، المبادئ الفلسفية، التأملات الميتافيزيقية، المقال في المنهج.
انظر: زوني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلاسفة (م، س)، ج١ ص٤٥١.

أن أسلمها لضعف استدلالاتي، ورأيت أن محاولة امتحانها امتحانًا موفقًا تحتاج لأن يُمَّد الإنسان من السماء بمدد غير عادي، وأن يكون فوق مرتبة البشر»[1]. ويلاحظ هنا أنه يحكم على الدين من خلال تجربة الكنيسة الغربية ومفاهيمها، فهي التجربة الدينية التي عايشها، وعاش في ظلالها.

لقد أحصى ديكارت أربعة أصول للعلم، كما كان في زمانه، وهي:

١- الأفكار الجلية بذاتها التي تحصل بدون تفكير.

٢- ما يحصل بواسطة الحواس.

٣- معاشرة الناس.

٤- قراءة الكتب الجيدة.

ثم يقول: «إن الحكمة كلها لا تكتسب إلا بتلك الوسائل الأربع، أما الوحي الإلهي، فإنه لا يوصلنا إلى العلم بالتدريج، شأن تلك الطرق، بل يسمو بنا مرة واحدة إلى عقيدة معصومة من الخطأ»[2].

يريد أن يقول: إن المعلومات التي يخبر بها الوحي لا بد من اختبارها بميزان العقل، «فليس بالمقدور القول بمعرفتها كحقائق، إلا إذا أمكن برهنتها برهانًا عقلانيًّا، يعني: ما لم تثبت صحتها اعتمادًا على مدركات واضحة ومتمايزة، واعتمادًا على الحجج العقلانية وحدها، وما يعنيه القولُ بأن الاستناد إلى الوحي ليس كافيًا، وأن الاستعمال المتحرر للعقل الطبيعي»، وعن هذا الطريق وحده باستطاعتنا الحصول على معرفة بهذه الأشياء؛ هو الإيحاء بأن الفلسفة ليست مجرد خادمة للاهوت أو تابعة له، وأنها -بمعنى أصح- وسيلة أسمى من اللاهوت، وليست بحاجة إليه، ويتعين أن تعمل مستقلة عن الوحي»[3].

وبمعنى أوضح يؤكد ديكارت على أنه: «لا حاجة للنصوص المقدسة الموحاة؛ لأن العقل يزودنا بالمعلومات الوافرة عن الإله»[4].

---

(١) ديكارت: مقال عن المنهج (م، س) ص٧٨، ٧٩.

(٢) (م، ن): هامش ص٧٩.

(٣) ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود القاهرة: مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة ١٩٩٧ ط١، الهيئة المصرية العامة للكتاب: ص١٥.

(٤) كارين آرمسترونج : تاريخ الكتاب المقدس، ترجمة: د محمد صفار، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠١٠م ، ص ١٣٨.

ويؤكـد علي حاكمية العقل علي الأفكار والأشياء، فيقول ديكارت: «ألا أقبل شيئًا مـا علـى أنه حق، مـا لم أعرف يقينًا أنه كذلـك، بمعنى: أن أتجنـب بعناية التهور، والسبـق إلى الحكـم قبل النظـر، وألا أدخل في أحكامي إلا مـا يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز؛ بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك»(١).

ويلاحظ مدى تركيزه في هذا السياق على الذات، وتقديره العالي للعقل، واتخاذ الشك في كل شيء وسيلة منهجية، وهذه المعاني أوجَزهـا في مقولته المشهورة: «أنا أفكر إذا أنا موجود»(٢).

«إن وعـي الـذات لذاتها هو الأساس الـذي أراد ديكارت أن يبنـي الفلسفة على أساسه»(٣).

فالحـق عنـده «هو ما يمكن الإحاطة به منطقيًا وعقليًـا إن الدور الحاسم الذي أعطاه ديكارت للعقل قد أسس للتسمية «العقلانية»، وهي صفة حملتها فلسفته، كما حملتها الفلسفات اللاحقة»(٤).

ولقـد قـال ديكارت بمبـدأ الثنائيـة من خلال كلامـه عن الجوهريـن: الوجود المفكـر، والوجود الخارجي، وهي ثنائيـة حادة تقسم العالم إلى عالمين: عالم عقلي، وآخـر مادي، وعلى طريقتـه يعلي من جانب العقل، ويؤكـد حاكميته على كل شيء، وبذلك أقام الفردية على أساس فلسفي(٥).

ولعل أهم شيء في فكر ديكارت بالنسبة لنظرية الحداثة، هو: تأكيده علي وجوب إخضاع الافتراضات التقليدية لاختيار التحليل العقلاني»(٦).

---

(١) ديكارت: (م، س)، ص٩٧.

(٢) (م، ن) ص١١٩.

(٣) بيتر كونزمان (وآخ): (م، س)، ص١٠٥.

(٤) (م، ن)، ص١٠٧ بتصرف يسير.

(٥) (م، ن)، صـ١٠٧، وللمزيد يوسف كرم: تاريخ الفلسفـة الحديثة (م، س) ص٨٦، وستيوارت هامبشر: عصر العقل، ترجمة د. ناظم طحان سورية، اللاذقية: دار الحوار للنشر ط٢، ١٩٨٦، ص٦٦ وما بعدها. ود. محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف بيروت: دار النهضة العربية ط١، ١٩٧٤م، ص١١٤ وما بعدها.

(٦) ريتشارد شاخت: (م، س)، ص٥٤.



٢ - باروخ سبينوزا[١]:

لقد تابع باروخ سبينوزا فلسفة ديكارت في إيمانه بالعقل، واعتباره المرجع الأول في كل شـيء، ومن هنا كانت مساهمته الفكرية في تقوية مبادئ الحداثة، فقد طبق مبادئ ديكارت العقلانية في جميع كتبه، ويلاحظ أن سبينوزا خطى خطوات جادة، وعميقة في ذات الوقت في مجال النقد التاريخي للعهدين القديم والجديد، فقد أكد على أن ما يسمى بالكتاب المقدس هو عمل إنساني، وأشار إلى تناقضاته[٢].

لقد طبق سبينوزا المنهج النقدي على الكتاب المقدس، «وأثبت من خلال التناقض الواضـح فيه أن مصدره لا يمكـن أن يكون إلهيا، وأن فكرة الوحي مجرد وهم، وأنه لا يوجد رب متجاوز للطبيعة، فما نسميه الإله هو الطبيعة بمنتهي البساطة»[٣].

وفي تأكيده على أن الله والطبيعة شيء واحد، اعتقاد بالحلول، وتأليه الطبيعة.

ولقـد كان الهـدف الأساسي من رسالتـه اللاهوتية السياسيـة «هو الفصل بين الفلسفـة واللاهوت، وبذلك أرسى الأسس الحديثة التاريخية، في نقد التوراة، وقام بذلـك بوصفـه فيلسوفـا نقديًا لمادة عينيـة، أو لنص تاريخي هـام، وأكثر أيضًا في مقدمته على الفصل بين الدين والدولة»[٤].

وطبقـًا لمنهجه النقدي التاريخي اعتبر المعجـزات التي حدثت للأنبياء -عليهم السـلام- من قبيل الخرافات؛ حيث يقول: «والحقيقـة أن حدثًا مخالفًا للطبيعة لا يقع أبدًا؛ لأن نظامها سرمدي ثابت»[٥].

---

(١) باروخ سبينوزا (أمستردام ١٦٣٢م، لاهاي ١٦٧٧م) فيلسوف هولندي ابن تاجر يهودي من أمستردام، تلقى تربية يهودية تقليدية، وتعلم مبادئ التاريخ الديني والسياسي، والنقدي لليهودية، تعرض لمضايقات جمة بسبب موقفه المتحرر من تقاليد الممارسات الدينية، مما أدى إلى حرمانه من قبل الكنيس اليهودي، وتعلـم مبـادئ الفيزياء والهندسـة، وتأثر كثيرًا بفلسفـة ديكارت، وانعزل في مدينة لاهـاي، ونذر نفسه للتأمـل، وعاش من صقل الزجاج، ومات بمرض السـل. من أهم مؤلفاته: الرسالة اللاهوتية السياسية، رسالة في الأخلاق، مبادئ الفلسفة الديكارتية مبرهنًا عليها بالطريقة الهندسية، تأملات ميتافيزيقية، انظر: زوني إيلي الفا: موسوعة أعلام الفلاسفة (م، س)، ج١ ص٥٤٨.

(٢) جان توشار، بمعاونة لويس بودان، بيار جانين، جورج لافو، جان سيرينلي: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر ط١، ١٩٨٧م، ص٢٨٧ بتصرف.

(٣) كارين آرمسترونج : تاريخ الكتاب المقدس، (م، س)، ص ١٣٩.

(٤) بيتر كونز مان (وآخ): (م، س)، ص١١١ بتصرف يسير.

(٥) انظر: يوسف كرم: (م، س)، ص١١٧.

واعتقد أن: «الأنبياء لم يمنحوا عقلًا أكمل من عامة العقول»[١].

وقال: بالآلية المطلقة، وهي عنده المثل الأعلى الذي يرمي إليه العلم الحديث، وعلى هذا فقد أقام مذهبًا لا أخلاقيًا بالرغم من دعواه[٢]؛ لأنه في موضوع الأخلاق: «قد أغفل فيه السؤال الإنساني عن الهدف؛ إذ لا شيء أدى إلى أسر الناس سوى تفكيرهم الغائي، فكل ما في الطبيعة ينظر إليه كوسيلة لما فيه نفع لهم»[٣].

ويرى سبينوزا أن من الحكمة التمتع بالحياة الدنيا إلى أقصى حد، «فإن الأفعال الصادرة عن رجاء الجنة، وخوف جهنم ليست فاضلة، والفضيلة الأساسية عنده هي القوة أو الشجاعة التي تجعل الإنسان حرًّا مستقلًّا، وأن من الحكمة أن نتمتع بالحياة ما وسعنا الاستمتاع... والموت آخر ما يفكر فيه الرجل الحر؛ إذ ليس الحكمة تأمل الموت، بل تأمل الحياة»[٤]، وهذا الكلام يصب في تدعيم المذهب المادي، ونشره بين الناس.

ولقد وصفه أحد المشتغلين بالفلسفة بقوله: «إنه أول رجل حديث عبر بوضوح تام عن المذهب الطبيعي والمذهب العقلي اللذين قاوم بهما التفكير الحديث مذهب خوارق الطبيعة، ومذهب الوقوف عند النصوص، وهما المذهبان اللذان غلبا على القرون الوسطى، وقد دافع عن استقلال العقل ضد كل نوع من السلطة، وأصر على أن يوضع كل شيء حتى الكتب المقدسة[٥] نفسها موضع الفحص ككل الوثائق التاريخية الأخرى»[٦].

ولعل هذه النقطة بالذات تصل به إلى المساهمة التأسيسية لتيار الحداثة، وفي هذا الصدد يقول سيبنوزا:» أنه يتحتم علينا أن نقضي قضاءً مبرمًا على المعتقدات

---

(١) (م، ن)، ص١١٦.

(٢) يراجع: ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة د/ فتح الله محمد المشعشع، بيروت: مكتبة المعارف، ط٦، (ب، ت)، ص٢١٧ بتصرف.

(٣) بيتر كونزمان (و آخ): (م، س)، ص١٠٩.

(٤) انظر: يوسف كرم: (م، س)، ص١١٥.

(٥) حسب اعتقاد القائل، وهو: الأستاذ وولف أستاذ المنطق في جامعة لندن.

(٦) أ. وولف : عرض تاريخي للفلسفة والعلم - الرسالة الأولى، (م، س)، ص٥٦.

الدينية؛ لكي نبدأ التفكير على أسس جديدة»[١].

ومن خلال اعتقاده أن: «الكتاب المقدس عمل بشري حافل بالتردد، والتناقض، والخطأ، فيستحيل أن تكون التوراة لموسى[٢]، وأن الدين المسيحي لم يكن إلا ظاهرة تاريخية يفسرها الوقت الذي ظهرت فيه، والظروف التي تطورت خلالها، فهي ظاهرة لم تكن لها إلا صفة زمنية لا أبدية، نسبية لا قطعية»[٣]. أقول: من خلال ذلك اعتبر سبينوزا من رواد المنهج النقدي التاريخي للكتاب المقدس.

ومن جراء هذه النظرة النقدية للكتب المقدسة، صدر قرار صارم ضده من رجال الدين اليهودي، وفيه تم إنزال اللعنة، والحرمان بالمدعو سيبنوزا، وتم فصله عن شعب إسرائيل، وصبت عليه اللعنات، ومنع الناس من التحدث معه، أو الكتابة إليه، أو مساعدته، أو تقديم معروف له، ومنعوا أيضًا من العيش معه تحت سقف واحد، ومن الاقتراب منه على مسافة أربعة أذرع، ومن قراءة كتبه، وما جرى به قلمه[٤].

والحق: أنه كان يفتخر بطرده من المعبد اليهودي، فالإيمان التقليدي عنده عبارة عن نسيج من الغوامض فاقدة المعني، وفضل أن ينال ما أسماه بالغبطة من الإعمال الحر لعقله[٥].

٣- جون لوك[٦]:

لقد كانت فلسفة لوك منصبة على مهاجمة التقاليد، والحكم التعسفي من قبل

---

(١) يراجع: بول هازار: أزمة الضمير الأوربي (م، س) ص١٤٢، وللمزيد عن فكر سيبنوزا يراجع: ريتشارد شاخت: (م، س) ص٩٤ وما بعدها. وستيوارت هامبشر: (م، س)، ص١١٢ وما بعدها.

(٢) عليه الصلاة والسلام.

(٣) يراجع: بول هازار: (م، س)، ص١٤٢.

(٤) يراجع: ول ديورانت: (م، س)، ص١٩٣.

(٥) كارين آرمسترونج : تاريخ الكتاب المقدس، (م، س)، ص ١٣٩.

(٦) جون لوك: (١٦٣٢م/ ١٧٠٤) فيلسوف ومنظر سياسي إنكليزي، ولد في عائلة بروتستانتية، ومن أب يعمل رجل قانون، تلقى دروسه الثانوية في لندن، ثم في جامعة أكسفورد التي توظف فيها فيما بعد، اهتم بالواقع فدرس الطب، واطلع على علم الطبيعة، والكيمياء، والسياسة، أصبح في سنة ١٦٦٨م عضوا في الجمعية الملكية، ثم مؤرخًا ملكيًا على التجارة وشئون المستعمرات. من أهم مؤلفاته: رسائل حول التسامح، مقال في الحكم المدني، المسيحية العاقلة، أفكار في التربية. انظر: موسوعة أعلام الفلاسفة (م، س)، ج٢ ص٣٧٩.

الكنيسة، مؤكدًا على أن سياسة المجتمع، وإدارة شئونه محكومة بالقوانين المدنية لا القوانين الدينية، وفي هذا يقول لوك: «فكل ما أريد قوله: هو أيًا كان مصدر السلطة، فإن السلطة ما دامت ذات طابع كنسي، فيجب أن تكون مقيدة بحدود الكنيسة؛ إذ ليس في إمكانها بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى الشئون الدنيوية؛ لأن الكنيسة ذاتها منفصلة عن الدولة، ومتميزة عنها تمامًا، فالحدود بينهما ثابتة ومستقرة، ومن يخلط بين هذين المجتمعين كمن يخلط بين السماء والأرض، وهما متباعدان أشد التباعد، ومتضادان أشد التضاد»[1].

ويؤكد على أن الوحي الديني ليس له مجال في المسائل الدنيوية، فيقول: «لم يبق حاجة أو نفع للوحي في مثل هذه الأمور كلها، طالما أن الله أعطانا وسائل طبيعة أكثر يقينًا لنتوصل بها إلى معرفة هذه الأمور؛ لأن الحقائق التي تتضح لنا من معرفتنا لأفكارنا، أو تأملنا لها تكون دائمًا أوثق من تلك التي تأتينا عن طريق الوحي التقليدي»[2].

لقد آمن جون لوك بالدين الطبيعي، ويرى أنه يتفق في معطياته مع معطيات العقل البشري[3]، وأما عن نظرته السياسية، فهي: «قائمة على مبادئ الحرية، فالناس أحرار بالطبع، ولا يمكن أن يخضعوا لأي سلطة إلا بمحض رغبتهم، فيجب إذن أن يكون حصل التعاقد قبل كل اجتماع مدني، بيد أن موضوع ذلك العقد هو ضمان الحقوق الطبيعية السابقة لكل حق اجتماعي مثل: الحرية، التملك، العمل».

«ويجب على الجماعة البشرية حماية الحقوق المدنية، ولا يوجد أي مبرر للاعتداء على هذه الحقوق بدعوى الدين»[4].

---

(١) جون لوك: رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، تقديم ومراجعة: مراد وهبة، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة، بالتعاون مع المشروع القومي للترجمة - المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٥، ص٣٦.

(٢) يراجع: جون هرمان راندال تكوين العقل الحديث (م، س)، ج١ ص٤٤٠.

(٣) (م، ن) ص٤٤١، وللمزيد عن هذه النقطة انظر: جاكلين لاغريه: الدين الطبيعي (م، س)، ص٦٠ - ٦٤.

(٤) يراجع: جون لوك: (م، س)، ص٣٥ بتصرف، حسن أسعد فهمي: تاريخ الفلسفة (م، س)، ص٢٢٠ وما بعدها بتصرف ود. فريال حسن خليفة: المجتمع المدني عند توماس هوبز وجون لوك، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠٠٥، ص٤٤ وما بعدها بتصرف.

لذلـك يعـد لوك من «الـرواد الأوائـل لمذهب التحـرر الاقتصادي، ومـن أوائل المدافعين عن الحرية الفردية، ولقد هاجم نظرية الحق الإلهي المقدس التي استغلها الملوك في حكم شعوبهم حكمًا استبداديًا مطلقًا بكل قوة»[١].

فهـو يؤمن تام الإيمان أن هناك نظامًا طبيعيًّا يحكم المجتمع، ويقبله العقل، ولا يرفضه الواقع المعاش، ويرى أن عناصره تدعو دائمًا إلى التسامح الديني، وإلى عدم التعصب، ويؤكد على ضرورة ترك مسألة الانتماء الديني؛ لضمير الفرد وحريته.

ففلسفتـه تقوم علـى أن: «أساس الاجتماع هو الحرية، وقـد أوجب الفصل بين الديـن والكنيسة؛ حيث أن هـدف الدولة الحياة الأرضية، وهـدف الكنيسة الحياة السماويـة، ولما كان المجتمع المدني غـير قائم على مصالح الكنيسـة، فليس للدولة أن تراعـي العقيـدة الدينيـة في التشريـع، ولا يحل القـول بدولة مسيحيـة، ومبدأ الدولـة أن لكلٍ أن يستمتع بجميع ما يعترف بـه للغير من حقوق، فيجب على الدولة أن تجيـز جميعٍ أنواع العبـادة الخارجية، وتدع الكنيسة تحكـم نفسها بنفسها فيما يتعلق بالعقيدة، والعبادة وفقًا للقوانين العامة، فتسود الحرية جميع نواحي المجتمع المدني»[٢].

ويعـد لـوك من أوائـل التجريبيين؛ حيـث «رفض وجـود أفكار نظريـة تكون في الإنسان سابقة على التجربة، فالعقل في الإنسان ومنذ الولادة يوازي صفحة بيضاء، وكل التصورات المحددة هي تصورات تنشأ مع الوقت، وانطلاقًا من التجربة»[٣].

وأمـا عـن رأيـه في مسألة الأخـلاق، فيعتقـد: «أن الخير والشر يتحـددان تبعًا لتحصيـل الفـرح أو الألم، وأن السعـي الإنساني يقـوم علـى الوصـول إلى الفرح (السعادة)، أو على تحاشي الألم، فالفرح والألم هما معيار كل سلوك»[٤].

---

(١) يراجـع: د. محمـد علي أبو ريان: تاريـخ الفكر الفلسفـي - الفلسفة الحديثـة، الإسكندرية دار المعرفة الجامعية، ط١، ١٩٩٦م، ص١٧٧ بتصرف يسير، وينظر: جاستون بوتول: تاريخ علم الاجتماع (م، س)، ص٣٦.

(٢) انظر: يوسف كرم: (م، س) ص١٥٢ بتصرف يسير.

(٣) بيتر كوزمان (و أخ): (م، س)، ص١١٩.

(٤) (م، ن)، ص١١٩ بتصرف.

فيؤول هذا المذهب «إلى نظرية السعادة الذاتية أو المنفعة؛ لأن الخير في نظره كل ما يؤدي إلى استحقاق مكافأة، والشر ما يستوجب العقاب، فالحرية المطلقة هي لا تتخطى حرية العمل»(١).

ومما لاشك فيه أن لأفكاره الأثر البالغ في فكر الأنوار والحداثة، وبالأخص في المجال السياسي(٢).

٤- ديفيد هيوم(٣):

مما لا شك فيه أن لاتجاهات هيوم الإلحادية أثرها العميق في مسار التيار الحداثي، فلقد أراد هيوم في بحثه النقدي لفلسفة الدين، اكتشاف كيفية نشوء التصورات التاريخية المختلفة حول الإله، والتساؤل عن مدى مكانتها، فالدين لا يعني بالنسبة إليه دلالة على ظاهرة ذات أصلٍ متعال، بل هو نتاج الفكر الإنساني، يكمن أصل الدين في المعطيات النفسية، وبخاصة باعث الخوف والأمل، اللذين ينبعان من وعي الكائن بالضعف، وبعدم الأمان، ومن خلال ذلك عبدت الطبيعة. ويعتقد هيوم أن البشرية بدأت في معتقداتها بتعدد الآلهة، ومع تزايد عدم التسامح نشأ القول بالتوحيد، ورفض هيوم الأدلة العقلية على وجود الله متعرضًا لها بالنقد الحاسم (٤). وينتهي من هذا الجدل العقلي إلى القول بالشك التام، والتباهي به؛ لذلك كانت فلسفته هي «اللاأدرية»(٥).

واعتقد هيوم أن المعجزة انتهاك لقوانين الطبيعة، وأن البرهان ضد المعجزة من

---

(١) حسن أسعد: (م، س)، ص٢٢٠، ٢٢١ بتصرف.

(٢) يراجع للمزيد عن لوك: ريتشارد شاخت (م، س) ص١٤٣ وما بعدها. دينكن ميشيل: (م، س)، ص١٨٩. ومارسيل بريلو، جورج ليسكييه: تاريخ الأفكار السياسية بيروت: الأهلية للنشر ط١، ١٩٩٣، ص٢٢٩ وما بعدها. وولف: (م، س)، ص٥٩، براتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي القاهرة: الهيئة العامة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٧٧م، ص١٧١.

(٣) ديفيد هيوم: فيلسوف، ومؤرخ، وعالم اقتصاد إسكتلندي، ولد في أدنبرة سنة ١٧١١م وتوفى في ١٧٧٦م، ولد لأسرة متوسطة الحال، درس الحقوق، والفلسفة، واشتغل بالتجارة، يراجع: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص٧٢٦.

(٤) يراجع: بيتر كونزمان (م، س)، ص١٢٦ بتصرف.

(٥) يراجع: د. فيصل عباس: موسوعة الفلاسفة. بيروت: دار الفكر العربي ط١، ١٩٩٦م، ص١١٦.



طبيعة الواقعة نفسها، وعلى العموم، لا يمكن الدفاع عن الإيمان بطريقة عقلية على الإطلاق حسب مذهبه[1].

لذلك رفض هيوم فلسفة ديكارت، ورأى أنه ليس باستطاعتنا أبدًا التوصل إلى معرفة موضوعية، أو اليقين المطلق؛ لأن العقل البشري يفرض نظامه الخاص علي العدد الهائل الفوضوي من المعطيات الحسية، وليس بوسع العلم المؤسس علي الملاحظة، والتجربة أن يمدنا بأية معلومات عن الله بأسلوب أو بآخر، وبالتالي هو يشكك في المعطيات العلمية والدينية معًا[2].

وبالنسبة للأخلاق، فقد أرجعها هيوم إلى «وحي القلب والعاطفة -كما يقول-، فعنده أن الحكم الخلقي ينشأ حين نتصور فعلًا ما بجميع علاقاته، فتقوم فينا عاطفة إقرار أو إنكار، فنقول عن الفعل: إنه خير أو شر لا لكونه كذلك في ذاته، بل لنوع تأثرنا به»[3].

فهو يقول بذاتية الأخلاق، وماديتها بالإضافة إلى قبوله لمبدأ النسبية الأخلاقية، كما هو واضح من النص السابق، ويؤكد على أهمية التجربة، وعلى ضرورة إدخالها في طرق البحث في العلوم الإنسانية، فهو بذلك يمثل نزعة شكية تناول فيها دراسة قدرات الإنسان المعرفية بشكل نقدي»[4]، فليس عنده أي مبرر للاعتقاد بوجود شيء حقيقي وراء خبرة الحواس، فأي معلومة ليس طريقها الحس، فهي مجرد وهم.

٥- فولتير:

يعد فولتير من أكبر فلاسفة الأنوار في فرنسا، وقد قضى حياته مدافعًا عن الحرية والتسامح، وقد أعلن الحرب على الدين ممثلًا في الكنيسة، وكان شعاره: «اقضوا على السافل، والكنيسة في الحالة هذه»[5].

---

(١) ليود سبنسر، أندرزيجي كروز: عصر التنوير، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي، للترجمة (٦٩٨) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥، ص١٣٢، ١٣٣ بتصرف. وللمزيد يراجع: راندال (م، س)، ج١ ص٤٤٧.

(٢) يراجع للمزيد : كارين آرمسترونج : مسعى البشرية الأزلي (م، س)، ص ٣٥٠ بتصرف .

(٣) انظر: يوسف كرم (م، س)، ص١٨٠.

(٤) بيتر كونز مان: (م، س) ص١٢٥ بتصرف، وأيضًا: وولف: (م، س) ص٦١ وما بعدها بتصرف.

(٥) بيتر كونزمان (وآخ): (م، س)، ص١٢٩.

لقد اعتبر فولتير «معظم الديانات التاريخية مجرد خرافات، ويجب أن تستبدل بديانة عقلانية تحبذ الأخلاق، ويقول: «من الخلق نستدل على وجود الله، أما صفاته فتظل غير خاضعة للمعرفة»(١).

فهو يرى: «أن الله هو خالق النظام الطبيعي إلا أنه لا يتدخل إطلاقًا في هذا النظام»(٢).

وفي هذا متابعة للموقف السائد تجاه الإله في عصر الأنوار، وحاول فولتير «أن يربط بين التقدم، وارتقاء العقل، وانتصار العقل على الخزعبلات»(٣).

ويقصد بها بالطبع المعتقدات الدينية، فقد كان يؤمل ويحلم «أن يرى آخر ملك مخنوقًا في أحشاء آخر راهب يسوعي»(٤).

فتأكيده على الحرية، وعلى الديانة الطبيعية، وعدم قبول المعتقدات الدينية التي وصفها بالجمود والتقليد؛ كل ذلك ساهم في دعم الفكر الحداثي، إضافة إلى أن أفكاره وزملاءه في هذا الجيل كانت من الأسباب القوية؛ لقيام الثورة الفرنسية، وبداية التطبيق العملي لمبادئ الحداثة.

٦ - شارل دي مونتسكيو(٥):

لقد صاغ مونتسيكو النظام الاجتماعي بروح التنوير، وأكد على ضرورة الحرية، «وقد أوصى بتقسيم السلطات إلى:

---

(١) (م، ن) ص١٢٩ بتصرف.

(٢) يوسف كرم: (م، س)، ص١٨٩، ١٩٠ بتصرف، وأيضًا الأب جان كمبي: (م، س)، ص٢٨٥.

(٣) فرانكلين باومر: الفكر الأوربي الحديث - القرن (١٧)، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ط١، ١٩٨٧م، ص١٥.

(٤) راندال: (م، س)، ج١ ص٤٦٢، وينظر: ول ديورانت: (م، س) ص٢٨٩، وللمزيد ينظر: جاكلين لاغريه: (م، س)، ص٧١ وما بعدها بتصرف، فيصل عباس: (م، س) ص١١٤.

(٥) شارل دي مونتسيكو: (١٦٨٩م - ١٧٥٥م) كاتب أخلاقي، ومفكر، وفيلسوف فرنسي، درس على يد الآباء اليسوعيين، ثم درس القانون وفي عام ١٧١٤م عين مستشارًا في محكمة بوردوا العليا، وقد رأى في الدين حيلة بارعة بأيدي الأقوياء لفرض هيمنتهم على الفقراء، من أهم مؤلفاته: روح القوانين، انظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة (م، س)، ص٦٥٢، ودينكن ميشيل: معجم علم الاجتماع (م، س)، ص٢٠٨.



- سلطة تشريعية: عليها أن تراقب السلطة التنفيذية، وتتكون من مجلسين، مجلس أعيان الذي يراقب، والمجلس الأدنى الذي يشرع.

- سلطة تنفيذية تملك حق النقد تجاه التشريعية.

- سلطة قضائية، ويجب أن تفصل كليًا عن السلطة التنفيذية[١]، وهي النظرية التي تسمى بنظرية الفصل بين السلطات»[٢].

وأكد على ضرورة الديمقراطية[٣]، وقد أثر في المجال السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي من خلال أفكاره التي تتفق مع الجو التنويري العام[٤].

٧- جان جاك روسو[٥]:

نادى روسو بضرورة قيام الجمعية المدنية، «وأكد على فكرة العقد الاجتماعي، وعلى أن يكون السيادة من حق الشعب، ويجب أن تنفصل الحكومة من كل دين سماوي، بل تتخذ لها دينًا طبيعيًّا مدنيًّا تؤلف الأمة مواده»[٦].

---

(١) بيتر كونزمان (وآخ)، (م، س)، ص١٣١ بتصرف.

(٢) مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر، مراجعة: جورج الكفوري إدمُون رَبَّاط، القاهرة: ١٩٥٣م، (ب، د)، ج١ ص٢٥٦، ويراجع أيضًا: د. مهدي محفوظ: اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث. بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص١١١، ١١٢.

(٣) مونتسكيو: روح الشرائع (م، س)، ج١ ص٣٧.

(٤) للمزيد يراجع: ليود سبنسر (وآخ): عصر التنوير (م، س) ص٣٦. جان توشار (وآخ): (م، س) ص٢٠٧، جاستون بوتول: (م، س) ص٤٧، ريمون بودون (وآخ): المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة د/ سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص٥٤٢.

(٥) جان جاك روسو: جنيف (١٧١٢م/ ١٧٧٨م) كاتب وفيلسوف كتب باللغة الفرنسية، من أسرة فرنسية مهاجرة، توفيت أمه وهو لا يزال صغيرًا، وقد أهمل فيه والده، ورباه القس لاميرسييه لمدة سنتين، عمل بعدها كاتبًا في محكمة؛ ليتعلم أصول الإجراءات القضائية، ثم عمل لدى نقاش ليتعلم مهنته، ولكن هذا الأخير ما لبث أن طرده لاكتشافه أنه قد سرقه، ثم استضافه كاهن سافوا الذي بعث به إلى السيدة دي وارن الكاثوليكية، فأقام معها فترة في فرنسا في متعة وغرام، إلا أنه اكتشف بعد مدة أن لها عشيقًا آخر غيره فتركها، ثم سافر إلى باريس فعمل مدرسًا للموسيقى، وفي عام ١٧٥٠م نال إجازة أكاديمية ديجون حول العلوم والفنون، وأعلن علاقته بـ تيريز لوفاسور التي أنجب منها خمسة أولاد وضعهم في الملجأ، ثم تزوج بها عام ١٧٦٧م، مات بالسكتة الدماغية، من أهم مؤلفاته: العقد الاجتماعي، معجم الموسيقى، أميل، انظر: زوني إيلي: (م، س) ص٤٩٨، جورج طرابيشي: (م، س)، ص٣٢٨.

(٦) حنا أسعد: (م، س)، ص٢٧٤.




لقد ساهم روسو في الإعداد الفكري؛ لقيام الثورة الفرنسية التي قامت بعد وفاته بسنوات قليلة، ولقد اعتبر كتابه عن العقد الاجتماعي بمثابة إنجيل للثورة الفرنسية، ورأى روسو أن الحرية والمساواة لا تتحقق إلا أن طريق العقد الاجتماعي، واعتقد «أن في الوحي افتئاتًا على الحقوق الشخصية، حتى أنه علق النجاة على الديمقراطية ذات الإرادة الكلية المستقيمة دائمًا الحاكمة بأمرها في كل شيء حتى في المعتقد الديني»[١].

لذلك لم يهتم بالديانة المسيحية، واعتبر إلهها «مجرد إسقاط للرغبات البشرية»[٢]، وقال: إن الموجودات البشرية ولدت خيرة، ولم تولد في الخطيئة، وعلى كل فرد أن يصل إلى الله بطريقته الخاصة، وليست العقيدة الدينية مؤذية بقدر ما هي خيرة، وهاجم الكاثوليكية كثيرًا؛ معتبرًا أن دوافع الضمير الداخلية يمكن الثقة فيها أكثر من معتقدات الكنيسة الكاثوليكية الجامدة، وأفضل من التأييد الخرافي للمعجزات؛ لذا أدينت كتاباته من قبل الأساقفة، وأحرقت بعض كتبه في الشوارع، وصدر الأمر القضائي بالقبض عليه، وقد أضطر إلى الهروب أكثر من مرة[٣].

وفي الحقيقة لقد كانت له نظرة متشائمة للوجود البشري، وبالأخص في عصر التقدم والحضارة على أثر انتشار الأنانية، والخداع من جراء النظام الرأسمالي، ومجتمع التصنيع، واعتبر الملكية الخاصة قلب الفساد في المجتمعات الغربية، مما أبدى بعض النزوع إلى الأفكار الاشتراكية، وأبدى بعض الشكوك حول المعرفة العقلية والعلمية، ورأى ضرورة الإنصات لصوت القلب، والعواطف، والدوافع الغريزية بدلًا من سماع صوت العقل وحده، وهو هنا متأثر بالفلسفة اليونانية إلي حد كبير، ومن الملاحظ في ذات الوقت تأكيده على الإرادة الحرة للفرد، فقد جمع روسو بين نزعات عديدة، وفسرت كتاباته بتفسيرات مختلفة[٤]، ولكن يبقى صلب

---

(١) يوسف كرم: (م، س)، ص٢٠٥، ٢٠٦ بتصرف.

(٢) كارين آرمسترونج : مسعى البشرية الأزلي (م، س) ص ٣٤١.

(٣) للمزيد ينظر: ديف روبنسون، أوسكار زرايت: روسو، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة أقدم لك، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، العدد٦٩٦، ط١، ٢٠٠٥ م، ص ٨٥ ، ١٣٠ وما بعدها .

(٤) يراجع في ذلك: ديف روبنسون، أوسكار زاريت: (روسو، سلسلة أقدم لك)، ترجمة د. أمام عبد الفتاح أمام، المشروع القومي للترجمة (٦٩٦)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥، ص١٦٤ وما بعدها تحت عنوان: روسو المتعدد، وفيه أن أصحاب الثورة الفرنسية احتفلوا به، وأن أصحاب عهد الإرهاب استندوا إليه، وكذلك ماركس، وكانط، وسارتر في وجوديته، وهيجل في نظرته للدولة ككيان مطلق، ودعاة ما بعد الحداثة في إيمانه بالطبيعة المرنة للوجودات البشرية، وكذلك دعاة الرومانسية في دعوته للبدائية، وحب الطبيعة، والخيال، والتمرد ضد قواعد العقل ومعاييره.

توجهاته الدعـوة «إلى إحياء ديانة مدنية مشتركة على أن تشمل عقائدها الوضعية القليلة العدد ما تتميز به القوانين، وما يتميز به العقد الاجتماعي من قداسة»[1].

٨- كانط[2]:

ينظـر إليه دائمًا على أنه يمثـل قمة عصر التنوير، «ولقد اتسمـت فلسفته بالشك، وفقـدان الإيمان في الدين والميتافيزيقا في آن واحد»[3]، ولقد مثلت مؤلفاته فكر العصر الحديث بأكملـه، وتعد قضيـة الحرية مـن أكثر القضايـا التي اهتم بهـا، حتى عرف التنويـر، ووصفه -كما سبق بيانه- بأنه: «تحرير الإنسان من حالة وصاية يفرضها على نفسه... من عجز عن استخدام ذكائه دون توجيه خارجي. إنني أقول: إن حالة الوصاية هـذه مفروضـة ذاتيًا إذا كانـت ناجمة ليس عن افتقار إلى الـذكاء، وإنما عن نقص في شجاعـة الفـرد، أو في تصميمه على استخـدام ذكائه دون مساعدة مـن قائد اسمعني تشجع واستخدم ذكاءك أنت، إن هذا في التنوير هو صيحة الحرب»[4].

وقـد رأى كانـط أن المعرفة ترتد إلى التجربة من حيـث مادتها، وإلى العقل من حيث إطارها، فلا غنى عن العقل والتجربة في بناء المعرفة الإنسانية»[5].

إن الفلسفـة الكانطيـة «تتركـب مـن العنصريـن الجوهرين للفلسفـة الغربية الحديثة، وهما: الاتجاه الميكانيكي، والاتجاه الذاتي»[6].

---

(١) بيتر كونزمان (وآخ): (م، س) ص١٣٣. بتصرف، وللمزيد: ريمون بودون (وآخ): (م، س) ص٣٥٢ وما رسيل بريلو (وآخ): تاريخ الأفكار السياسية (م، س)، ص٢٤٣. وكارن آرمسترونج: مسعى البشرية (م، س)، ص ٣٤٠.

(٢) كانـط: (١٧٢٤- ١٨٠٤م) ولـد لأبويـن فقيريـن، ينتميـان إلى البروتستانتيـة، درس اللاهـوت، ثـم الرياضيـات والفلسفـة، تأثر بهيوم، يعرف بأنه صاحب الفلسفة النقدية، لـه العديد من المؤلفات منها: نقـد العقل الخاص النظري، نقـد العقل العلمي، الدين في حدود العقل الخالص، يراجع: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (م، س)، ص ٢٠٨، ٢١٦.
زوني ألفا: (م، س) ج٢ ص٢٤٤، طرابيش: (م، س)، ص٥١٣.

(٣) كرستوفـر وأنت، أندزجي كليموفسكي: كانط، سلسلة أقدم لك، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة عدد ٤٣٠، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م، ص٧ بتصرف.

(٤) انظـر: كارل بوبـر: بحثًا عن عالم أفضل، ترجمـة د. أحمد مستجير، القاهـرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٦ ص١٦١.

(٥) د. كريم متى: (م، س)، ص٢٤٠.

(٦) بولانـد بيروتي: الموسوعة العالميـة الشاملة (م، س)، ص٨١، وللمزيد: مايـكل هارت (وآخ): (م، س)، ص١٣٥ بتصرف.

ومذهـب الآلية هو: «المذهـب الذي قام لدحض النظريـات العضوية التدريجية للوجـود، ومذهب الذاتية هو المذهب الذي قـال: باستقلال الإنسان عن الله، فوجه بالتالي اهتمام الفكر الفلسفي نحو الذات الإنسانية»[1].

ويظهر أن كانط قبل الآلية على علاتها حيث يرى أن قوانين المنطق، والرياضيات، والطبيعة هي القوى المسِّيرة لهذا العالم[2]، ويرفض كانط الاستدلال علي وجود الله تعـالى من خلال مخلوقاته، وانتظام سيرها، وجمـال مفرداتها؛ حيث يقول كانط: «إن مظهر الكـون الخارجي، وجماله، وتناسقه وحدتـه، وإبداعه ليس دليلاً قاطعًا على وجود الله»[3].

لقـد كان كانـط مـن أبـرز رواد الحركة النقديـة في العصر الحديـث، فالدين عنـده يقاس بالعقل، وفي حـدوده فقط، وتوصـل كانط إلى أن الله تعـالى والحياة الآخـرة أبعد عـن متناول التجـارب الإنسانية، «ولذلك فلا يمكـن أن يكونا موضعًا للمناقشة، فهما لا يمكن إثباتهما ولا نفيهما، ولكن يمكن الإيمان بهما على أنهما من الاعتقـادات التي لا تقوم على أسس نظرية، بل على أسس عملية أي مهمات تحتمها أصول السلوك العملي المطلوب»[4]. يقصد الأدلة العقلية على وجود الله تعالى، وأنها مسألـة خارجة عن نطاق العقول، وبذلك يفتح الباب علـي مصراعيه أمام الأديان الوضعيـة، ويـرى إن كانت هناك حاجة للدين أو المعتقـد، فمن أجل العامل الخلقي المنظـم لسير حركة الناس، وتنظيم حياتهم، أمـا الطقوس، والشعائر، والعبادات، فليست تدخل في دائرة اهتمامه.

وبعبارة أوضح يقول كانط: «إن الدين لا يجوز أن يقوم على أساس منطق العقل النظـري، ويجب أن يقـوم على العقل العملي للشعور الأخلاقـي، وذلـك أن أي كتاب مـن الكتـب المقدسة، وكل مـا ينزل به الوحي يجـب أن يحكم عليـه بماله من قيمة أخلاقيـة، ولا ينبغـي أن يكـون هـو نفسه الحاكـم، أو القاضي الذي يرجـع إليه في

(١) بوخينسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة د. محمد عبد الكريم (م، س)، ص٢٨.

(٢) (م، ن) ص٣١ بتصرف.

(٣) ول ديورانت: (م، س) ص٣٥٥، ٣٥٦ بتصرف يسير.

(٤) انظر: أ. وولف: (م، س)، ص٦٣ بتصرف يسير.



القانون الأخلاقي»[١].

فهو يقـرر: «أن الأخلاق لا تحتاج إلى الدين ليخدمها، فهي كافية بذاتها بفضل العقل العملي الخالص»[٢].

لقـد اعتبر كانط أن النقد هو الخطوة الأولى تجاه التنوير[٣]، ولا أكون مبالغًا لو قلت: إن محور كتاباته كانت حول تعميق فكرة النقد، وهذا من وجهة نظري امتداد للحركـة الحداثية الأولى التي نشأت في داخل الكنيسة الكاثوليكية التي وضعت نقد النظـام الكنسي وعقائده على مائدة الفحص، وعمق كانط دعوته لاستمرار فلسفة التنويـر من خلال دعوتـه إلى «إقامة النظام الديمقراطـي، والحرية في كل مكان، ودافع عن الثورة الفرنسية في العديد من كتاباته التي تشير إلى الثورة آنذاك»[٤].

ومـن مجموع كتاباته يمكـن القول بأن كانط طور ديانةً عقليـةً خالصةً، وأظهر منهجًا نقديًّا عامًا يقع في قلب دائرة الحداثة، وما بعدها.

٩- هيجل:

لقـد تأثر هيجـل بمن سبقه من الفلاسفة، وبالأخـص بسبينوزا وكانط، وتعمق في دراسـة المسيحيـة، وجاءت أقواله في مجملها حمالة أوجـه؛ لذلك انقسم طلابه من بعـده، واختلفت وجهات النظـر حوله، فمن قائل: بأنه متصـوف مسيحي قال: بوحـدة الوجود، ومن قائل: بأنه فيلسوف إنسـاني ينتمي للتيار الإلحادي، وعلى كل حال توجد مسلمة في فكره عزت من فلسفة الحداثة، ومقولاتها، وخلاصتها حسب فهـم وول ديورانت، ودراسته العميقة لأقوال وآراء هيجل أنه: «ليس هناك مجال في فلسفة هيجل لوجود إله خارج الكون أو مجاوزه، فمذهبه يعرض نفسه على أنه وعي ذاتي بالكون كمعرفة مطلقة، بل في الوقت ذاته كتعبير عن فكر الله»[٥].

---

(١) انظر: ول ديورانت: (م، س)، ص ٣٥٥، ٣٥٦.

(٢) كرستوفر وانت (وآخ): (م، س)، ص١٥٢، ١٥٣ بتصرف.

(٣) فرانكلين باومر: الفكر الأوربي الحديث القرن (١٨)، (م، س)، ج٢ ص٩.

(٤) (م، ن)، ص١٥٩ بتصرف، ول ديورانت: (م، س)، ص٣٦٥ بتصرف.

(٥) ليود سبنسر، أندر زجي كروز: هيجل، سلسلة أقدم لك، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمـة (٤٢٩)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافـة، ط١، ٢٠٠٢، ص٧ وللتوسع ينظر بصفة خاصة: د. زكريـا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، عبقريات فلسفيـة، القاهرة: مكتبة مصر، طبعة عام ١٩٧٠، ص٤١٠ وما بعدها. ود. محمد ثابت: مع الفيلسوف (م، س) ص١٢٣ ، ١٢٤.

فهو يرى أن: «الله أو الروح المطلقة، أو المطلق -كما أسماه هيجل- هو اللانهائي والحقيقة الكلية، ولكن الله لا يوجد في الفراغ، وإنما يتجسد ويعكس لنفسه مكانًا في الطبيعة، وعبر الزمان في التاريخ (في صورة تعاقب الحضارات والمدنيات)؛ إذ ليس له وجود خارجهما، ولم يعتبر هيجل هذا القول من قبيل الإلحاد، أو عدم الاعتراف بالله لصالح العلم الطبيعي، فالتجسد والتشيؤ في الطبيعة والتاريخ، هو أمر ضروري للروح المطلق اللانهائي؛ لأنه لا يستطيع أن يتمتع بصفتي الإطلاق واللانهائية إلا إذا تجلى في وجود أو عالم موضوعي يؤكد أمامه حقيقة إطلاقه ولا نهائيته، والوجود أو العالم الموضوعي الذي يشمل الطبيعية والتاريخ، والذي يجسد المطلق نفسه هو بالضرورة عالم محدد ومتناه في مقابل اللامتناهي، هذا العالم بعبارة أخرى: هو نقيض المطلق أو نفيه، وهو لابد أن يكون كذلك، وإلا لما استطاع المطلق أن يتأكد من إطلاقه ولا نهائيته، والعقل البشري هو الوسيط الضروري بين العالم المتناهي من ناحية، والطبيعة، والتاريخ، والمطلق من ناحية أخرى، فهو الوسيلة التي يتم عن طريقها وعي المطلق بذاته في الطبيعة والتاريخ»[1].

ويؤكد عدد من الباحثين علي أن مذهب هيجل «مذهب عقلي متكامل»[2]، ومن خلال إطلاعي على بعض مؤلفاته تظهر النظرة العقلانية جلية من خلال تصوره للتاريخ حيث يرى:

«أن العقل يحكم التاريخ، وماهية العقل عنده تتمثل في الحرية، ويقصد بها اليقين الذاتي، أو التجديد الذاتي، أو الاستقلال، فأنت حر بمقدار ما تكون مستقلًّا لا تعتمد في وجودك على شيء آخر خارج ذاتك، فالروح لكي تكون حرة حرية أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط، أعني أنها لابد أن تكون هي الذات والموضوع في آن معًا، وحين يصبح الإنسان معقولًا، فيتحقق العقل في الخارج بطريقة موضوعية، وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح؛ لكي تصل إلى هذه المرحلة؛ مرحلة

---

(١) د/ حنان ماهر عارف قنديل: الماركسية والتعددية السياسية دراسة في النظرية والممارسة، رسالة دكتوراه - قسم العلوم السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، إشراف د. علي الدين هلال، ١٩٩٦م، برقم ٢٧٧٨، ص١٤ وما بعدها بتصرف.

(٢) بوخينسكي: (م، س) ص٣٥، علي أدهم: فلسفة التاريخ لهيجل، مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٤، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب: ص٤٤.



الوعي الذاتي، أعني المرحلة التي تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم، وتتعرف عليه على أنه ملك لها»[١].

إن تصور هيجل «للسير العالمي على أنه منطقي ومعقول، حيث تقوم فلسفة التاريخ عنده على المبدأ التالي: سيسيطر العقل على العالم، وأن التاريخ الكلى جرى تبعًا لإنارة العقل»[٢].

وفي هذا السياق يرفع هيجل الشعار التالي: «أن ما هو عقلي واقعي، وأن ما هو واقعي عقلي»[٣].

وفي منهجه النقدي يلاحظ: أنه تعرض لدراسة حياة يسوع المسيح، «فحذف كل عمل معجز أو خارق للطبيعة، فجعل يسوع يصوغ تعاليمه بطريقة يبدو فيها كما لو كان أستاذًا في الجامعة، ومؤلفًا لنقد العقل الخالص متفقًا مع مشروع كانط الخاص، فالأمر الذي يقوله يسوع «افعل ما تريد للآخرين أن يفعلوه معك» ذلك هو الأمر المطلق؛ ولعل هذا كان شغل فكر هيجل أثناء تعرضه للمسيحية، فقد استهدف التفرقة بين صوت المسيح الحي النقدي، وكل ما تحول إلى مؤسسة في المسيحية، كل ما هو معتقد مجرد، أو ما يسميه هيجل بالوضعية، أو حرفية القانون الوضعي»[٤].

ولا يصيبني الملل أن أقول: إن السبب في ذلك التحريف الذي حدث للديانة، فجعلها في وضعية المعارضة لبداهة العقول، وحقائق العلوم، فهذا خطأ الكنيسة في الأساس، وخطأ رجال الحداثة حينما نظروا إلى كل دين من خلال المنظور الكنسي بدون تفكير مدقق أو وعي مدرك.

إن المنهج الجدلي الذي اشتهر به هيجل، يقوم على فكرة أن الإنسان صانع

---

(١) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول: العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح، إمام ومراجعة د. فؤاد زكريا، بيروت: دار التنوير، ط٢، ١٩٨١، ص٤٥، ٤٦ ، ٨١، ٨٤ بتصرف.

(٢) يراجع: أ. دولف: (م، س)، ص٧١ بتصرف يسير، بيتر كونزمان (وآخ): (م، س) ص١٥٧ بتصرف يسير.

(٣) ليود سبنسر (وآخ) : (م، س) ص١١٦، وهيجل: (م، س) ص٧٣، ٧٤ بتصرف. (م، س) ص٧٣، ٧٤ بتصرف.

(٤) (م، ن): ص٣٩، ٤٠ بتصرف.

تاريخه، وعلى فكرة التحول المستمر والتطور الدائم، ونظرًا لمدى انشغاله بهذه القضية أطلق عليه أنه «صاحب لاهوت التاريخ»[1]. ومن نافلة القول: إنه يريد من وراء ذلك القضاء علي المؤسسات، والمعتقدات الدينية بالأساس.

ويرسخ فكر هيجل للنزعة التسلطية القائمة على حب السيطرة، والاستحواذ، وللحروب المسماة بالاستعمارية؛ كأنه يقدم التبرير النفسي لمشروع الحداثة في شقه العملي الموسوم بالعنف، والانتهاك لكرامة الشعوب، كما ساهم في بناء شقه النظري الموسوم بنقد الفكرة الدينية.

فعنده: «أن البشرية لا تتقدم إلا بسبب: الصراعات، والحروب، والثورات، أي: من خلال صراع المقهورين ضد القاهرين، ولقد اعتاد أن يقول: إن السلام والانسجام لم يخلقا لصنع التقدم»[2].

١٠- أوجست كونت[3]:

مؤسس المدرسة الوضعية[4]، وفيلسوفها، وتقوم نظريته على ما يسميه

---

(١) بيتر كونزمان (وأخ): (م، س)، ص١٥٣.

(٢) ريوس: ماركس سلسلة أقدم لك، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة (٣٠٤) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠١م، ص١٩.

(٣) أوجست كونت: اسمه الحقيقي: أوغست إيز يدور ماري فرانسوا – كزافييه كونت (١٧٩٨م / ١٨٥٧م)، كان والده يعمل في مكتب تحصيل الضرائب في مونيليه، أنشأته والدته على الديانة الكاثوليكية، ودرس في مدرسة الفنون ثم طرد منها، ودرس الطب ثم تركه، وعاد إلى باريس، وامتهن بعض الأعمال، وحرر أول كتاب سياسي له بعنوان تأملات، تزوج من بغي تدعى كارولين ماسان، وفي عام ١٨١٧م التقى بسان سيمون الذي غير نظام أفكاره وحياته على العموم، فكتب العديد من الكتابات في هذه الحقبة التي لازم فيها سان سيمون، منها: الانفصال العام من الآراء والرغبات (١٨١٩م)، والتقويم الإجمالي لمجموع الحاضر الحديث (١٨٢٠م)، ثم في سنة ١٨٩١م، نشر المجلد الأول من الدروس في الفلسفة الوضعية، الذي استعرض فيه تاريخ الإنسانية، وقد قسم إلى ثلاث مراحل آخرها وأعلاها المرحلة الوضعية. وفي عام ١٨٤٤م تعرف على كلوتيلد دي نو، والتي عشقها، وكانت مريضة بالسل، فلما ماتت في ١٨٤٦م، صار شبه عابد لها، وأسس ما أسماه بالديانة الإنسانية من أجلها. انظر: جورج طرابيشي: (م، س) ص٥٤٠، زوني إيلي: (م، س)، ج٢ ص٣٠١.

(٤) الوضعية: أول من استعمله أوجست كونت في حقل الفلسفة، ومبدأ الفلسفة الوضعية يهدف إلى تفسير طبيعة التقدم التاريخي للمجتمع من خلال المراحل الثلاثة: (الدينية اللاهوتية، الميتافيزيقية المثالية، الواقعية العلمية الوضعية)، والتي هي أعلى المراحل، وهي فلسفة إلحادية. يراجع: دينكن ميشيل: (م، س)، ص ٢٣١.

قانون الحالات الثلاث؛ حيث يتناول هذا القانون تطور الإنسانية العقلي، وتطور كل علم بمفرده، وتطور الفرد، ولمزيد من الشرح والتفصيل إليك التالي:

- في الحالة اللاهوتية أو التخيلية، يعمد الإنسان إلى تفسير الظواهر في العالم بأفعال تُعزى إلى كائنات فوق طبيعية.

- في المرحلة الميتافيزيقية، أو المجردة، فهي في الحقيقة لاهوت مصنع، بمعنى: أن الكائنات ما فوق الطبيعة قد جرى استبدالها بوحدات مجردة (فارغة). وهذه المرحلة ليست منتجة، بل هي مرحلة تحليل، وبالتالي فهي توصل إلى المرحلة التي تلي.

- في المرحلة العلمية أو الوضعية، يصار إلى التخلي عن البحث عن السبب الأخير؛ لتتحول المعرفة إلى معرفة الوقائع القائمة، وهي أعلى مرحلة يمكن للعقل أن يبلغها»[1].

ففي هذه الحالة الأخيرة، يتم نسيان السؤال عن السبب الأول والأخير، وعن الغايات والأهداف، وعن الأسئلة الكبرى المحورية في حياة الإنسان (من خلق؟ ولماذا؟ وما المصير؟)، وتتحول المعرفة إلى معرفة مادية بحتة، قائمة على التجارب والمعامل ولا شيء غير ذلك، فهي معرفة محصورة في نطاق الوقائع والأحداث غير ناظرة إلى الأسباب الأولى، والمقاصد، والعلل، والأهداف.

وقد أكد كونت على أنه: «يجب على الفلاسفة أن يطرحوا ظهريًا البحث عن المطلق (ويقصد به الإله)؛ لأنه غير قابل للعلم، ويأخذوا بأسباب تنظيم وترتيب طرق العلوم ونتائجها، ويجب أن يتحول الإخلاص الديني من خدمة إله غير معروف إلى خدمة الإنسانية»[2].

ورأى كونت أن الثقافة الغربية على وشك الولوج للمرحلة الوضعية الثالثة،

---

(١) يراجع بيتر كونزمان (وآخ): (م، س)، ص١٦٥، ودينكن ميشيل (تحرير): معجم علم الاجتماع (م، س)، ص٢٣١. وديمون بودون (وآخ): المعجم النقدي لعلم الاجتماع (م، س) ص٤٦٠، والأب جان كمبي: (م، س) ص٢٢٦. وجاستون بوتول: تاريخ علم الاجتماع (م، س)، ص٧٣.

(٢) أ. وولف: (م، س)، ص٧٧.

وأن النكوص إلى مصادر السلوى اللاهوتية أو الميتافيزيقية التي كانت موجودة في الماضي غير ممكنة، بل إن قوانين التاريخ الحتمية الثابتة تدفع إلى التحرك قدما إلى عصر العلم [1].

فالوضعية: «ترى أن الفلسفة ليست إلا تجميعًا لنتائج العلم بمعناه الميكانيكي»[2]، أي: المادي أو الآلي، فهي طريقة للتخلص من المعتقدات الدينية جملة، والعلة عندهم أن:

«الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة، وما بينها من علاقات أو قوانين، والمثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية»[3]، فلا سبيل لليقين إلا من خلال المعمل والتجربة في وجهة نظره، والسؤال المحوري هنا: هل استمر أوجست كونت على هذا السبيل أو نوازع الفطرة أجبرته عن العدول الجزئي؟ فالفطرة غالبة ليست مغلوبة، ولكن لفقدان الهادي، وللبعد عن الميزان الصحيح كانت الاستجابة تتسم بالنقص والقصور، فلم تلبي صدق عاطفة، ولا سلامة فطرة، ولا قوة عقل، ولمزيد من التوضيح أقول:

من عجيب أمر أوجست كونت أنه بعد أن أعلى من مقام العقل، والمادة، والمحسوس على العموم، عاد يبحث عن العاطفة والقلب، ويحن إلى غذاء المشاعر، فأسس ديانته المسماة: «بديانة الإنسانية»، وفيها قدم العاطفة على العقل، وطلب منها إنارة العقل، فانتهى إلى مثل الحالة اللاهوتية التي اعتبرها طفولة النوع الإنساني[4]، وكما قلت: لعدم وجود الأصول الصحيحة شرع بمجرد عقله، وإن شئت قلت: هواه يخطط لهذه الديانة التي تعبد الموجود الأعظم على حد تعبيره، ووضع لها طقوسًا، ونظامًا جماعيًّا، وآخر فرديًا، وأقام لها هيئة من الفلاسفة، والأطباء، والعلماء، وجعل لها ثالوثا وشعارًا هو: المحبة كمبدأ، والنظام كأساس والتقدم كغاية[5]، ولا يغيب عن البال مدى تأثره بالثالوث الكنسي، فالحنين إلى

(١) كارن آرمسترونج: مسعى البشرية (م، س)، ص ٣٧٢ بتصرف يسير.

(٢) بولاند بيروتي: (م، س)، ص٨٣.

(٣) يوسف كرم: (م، س)، ص٣١٧.

(٤) (م، ن)، ص٣٢٧ بتصرف يسير.

(٥) (م، ن)، ص٣٢٨، ٣٢٩ بتصرف.

الماضي يغالبه، واتخذ من مسكن عشيقته معبدًا.

وصار لديانته الوضعية هذه اتباع، ولمعبد معشوقته رواد، ولكنها اضمحلت، فهي الآن كديانة أقرب إلى الانقراض.

١١ - كارل ماركس[١]:

يعتبر المؤسس الحقيقي للنسخة الحداثية الثانية، النسخة الشيوعية، فهو «نبي الشيوعية العصرية النافخ في نارها حتى أشعلها ثورة عالمية»[٢].

والفلسفة الماركسية فلسفة مادية في أساسها، تعتبر الكون مجرد مادة لا خالق لها، لقد «وُلِدَ فكر ماركس على أساس تجديف، أي: على أساس نقد لاذع وعميق لفكرة الله (تعالى)، لا بل لفكرة الوجود الإلهي، فقد أنزل ماركس بفكرة (الله) ثورة كوبرنيكية حقيقية؛ حيث أكد على أن الإنسان أصبح قادرًا على أن يستعيد من السماء السعادة كلها والطاقة كلها»[٣].

فالماركسية هي أحد الورثة الشرعيين للنظرة المادية والعقلانية إلى الكون التي قال بها فلاسفة التنوير، فهي بنت التنوير، لقد كانت لماركس رؤية حول مجتمع يعمل بدقة، يعمل كل فرد فيه على نحو طبيعي، ويسهم في تحقيق الرفاهية، والمثل الأعلى للماركسيين هي الفوضوية الفلسفية، للوصول إلي مجتمع مكون من بشر أحرار متساويين، وهذا المثال أحد الأفكار التي شاعت في عصر الأنوار، ولكن الوسيلة هو الثورة العنيفة، وهذا ما يخالف تقليد التنوير»[٤].

إن صلة ماركس بالفلسفة الوضعية لا تنكر، وفي هذا يقول جاستون بوتول: إنه

---

(١) كارل ماركس: (١٨١٨- ١٨٨٥م) فيلسوف يهودي ألماني، مؤسس الشيوعية كان والده محاميًا ثريًا، طلب منه دراسة القانون، فدرسه في جامعة بون، وكان كثير المشكلات بسبب سعيه وراء الخمور والنساء، تأثر تفلسفه هيجل، اشتغل بالصحافة فترة، وكان لصداقته بفردريك إنجلز لها أعظم الأثر في جل أفكاره، وأصدر معه البيان الشيوعي ١٨٤٤م، نفى إلى إنجلترا، ثم عاد إلى ألمانيا، وهو من أعظم النقاد الغربيين للنظام الرأسمالي، من أهم مؤلفاته: رأس المال، البيان الشيوعي، صراع الطبقات في فرنسا، للنظام الرأسمالي، بؤس الفلسفة... إلخ، ينظر: زوني ألفا (م، س)، ج٢ ص٤١٦.
جورج طرابيشي (م، س) ص٦١٨، ريوس: (م، س)، ص١٠: ٣٢.

(٢) يوسف كرم : (م، س): ص٤٠١، مع بيان ضرورة تنزيه لفظ النبوة عن هذه السياقات (الباحث).

(٣) أندريه ناتاف: الفكر الحر (م، س): ص١٢٣.

(٤) كرين برينتون: (م، س): ص٣١١، ٣١٢ بتصرف.

«تقترب روحه الفكرية من روح الفلسفة الوضعية»[١].

لقد آمن ماركس بالمادية التاريخية، وهي مبنية على «أن المادة هي كل الوجود، وأن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور متصل للقوى المادية»[٢]، «وهذا ما يفسر حماسته للعلم وعقيدته العميقة في التقدم، وتقاطعه مع مذهب التطور الذي قدمه داروين»[٣].

لذلك يلاحظ أن «البيان الشيوعي يعرض رؤية نشوئية؛ حيث يظهر تطور النوع البشري على أنه يخضع إلى حتمية قاطعة»[٤].

لقد نظر ماركس إلى الدين على أنه: «مجرد مرآه لأمور ليست بذات قيمة، فالدين روح حالة في أشياء لا روح لها... إنه أفيون الشعوب»[٥].

حقًّا إنه: «لم يهتم بمناقشة فكرة الله؛ لأن الدين نفسه لم يكن سوى نتاج مادي، خاضع لمجموعة من الظروف الاجتماعية، والأصول الاقتصادية، فالعالم الديني هو انعكاس للعالم الواقعي. يقول ماركس: «إن مصير الإنسان لا يتصور إلا في علاقته بالطبيعة من جهة، وبغيره من الناس من جهة أخرى، ودونما اعتبار لأي مبدأ متعالي، أو لأية حقيقة مطلقة في ما وراء هذا النشاط الإنساني الذي بمقتضاه يخلق الإنسان نفسه بنفسه»[٦].

تقول كارين آرمسترونج في هذا الصدد: «أخذ ماركس عدم وجود الله كأمر بديهي، ولم يهتم بتقديم مبررات فلسفية لإلحاده، كان عمله الوحيد هو العمل علي التخفيف من بؤس البشر»[٧].

---

(١) جاستون بوتول: (م، س): ص٨٢.

(٢) يوسف كرم: (م، س): ص٤٠٢.

(٣) بولاند بيروني: (م، س): ص٩٢.

(٤) د. بودون (وآخ) : (م، س): ص٤٧٢.

(٥) بيتر كونزمان (وآخ): (م، س): ص١٧١ بتصرف، ودينكن ميشيل: (م، س): ص١٩٨.

(٦) د/ معن زيادة: (تحرير): الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت: معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٨، ص٩٠ بتصرف يسير.

(٧) كارين آرمسترونج : مسعى البشرية (م، س): ص ٣٧١ .

ويرى ماركس: «أن الفلاسفة قد قاموا حتى الآن بتأويل العالم بأشكال مختلفة في حين أن المهم هو تغييره، ومن منظار المادية يجب أن يكون التحول الاجتماعي خاضعًا لجدل التاريخ، فإذا كانت المادة هي التي تعي الوعي، فإن ذلك يتخذ أولًا ضمن شكل العلاقات الاجتماعية، لقد بحث ماركس مبدأ التطور البشري داخل السيرورات الاقتصادية، فكل عناصر المجتمع الأخرى ليست إلا بنى فوقية أيديولوجية؛ كالفلسفة، والدين، والثقافة على سبيل المثال»[١].

فالدين عند ماركس من اختراع البشر، أو مجرد إسقاط لاحتياجات البشر هذه الاحتياجات أوجدتها العوامل المادية، والاجتماعية بالأساس، والأسى الديني هو تعبير عن الأسى الواقعي، واحتجاج عليه في نفس الوقت، ويرى «أن الدين بشكله التقليدي سوف يختفي؛ بل لابد من أن يختفي، فقد أعلن ماركس في إحدى عباراته الشهيرة أن الدين هو «أفيون الشعوب» فالدين يرجئ السعادة، والجزاء إلى الحياة الأخرى، ويدعو الناس إلى القناعة والرضا بأوضاعهم في هذه الحياة. ويؤدي ذلك إلى صرف الانتباه عن المظالم، ووجوه التفاوت واللامساواة في العالم، وإلهاء الناس بما يمكن أن يكون من نصيبهم في عالم الآخرة.

وينطوي الدين على ما يرى ماركس على عنصر أيديولوجي قوي: «إذ إن المعتقدات والقيم الدينية تستخدم، في أكثر الأحيان؛ لتبرير جوانب اللامساواة في مجالات الثروة والسلطة»[٢]، وعلى حد تعبير كارين أرمسترونج: «كان الدين بالنسبة لكارل ماركس عرضًا من المجتمع المريض، وأفيونا يجعل النظام الاجتماعي المثقل بالأمراض محتملًا، ويزيل الإرادة في العثور على علاج »[٣].

وحينما يصبح الناس محررين من الأنظمة القمعية سوف تختفي فكرة الدين، والإله من الكون، «فالإلحاد ليس نظرية مجردة، بل هو مشروع جوهري لرفاه البشرية، والقضاء علي الدين بصفته سعادة وهمية للشعوب أمر تقتضيه سعادتهم الحقيقية »[٤].

---

(١) بيتر كونزمان (وآخ): (م، س): ص١٦٩ بتصرف يسير.
(٢) يراجع أنتوني غدنز: (م، س): ص٥٨٠ بتصرف.
(٣) كارين آرمسترونج : تاريخ الكتاب المقدس (م، س): ص ١٥٢.
(٤) كارين آرمسترونج : مسعى البشرية (م، س): ص ٣٧٢ .

فالعامل الاقتصادي هو المحور في تطور المجتمعات، وقيامها في الأساس عند كارل ماركس، ينتج عنه صراع الطبقات، ففي البيان الشيوعي: «إن تاريخ كل المجتمعات التي وجدت حتى الآن هو تاريخ النضالات الطبيعية. الرجل الحر، والعبد النبيل، ورجل العامة، السيد والقن، رئيس الطائفة المهيمنة، والعامل المياوم، وبكلمة واحدة المضُطَهِد والمضُطَهَد، يقفان في تعارض دائم آخذين في نزاع مستمر، مرة خفيًا، ومرة مكشوفًا، نزاع ينتهي في كل مرة إما بإعادة بناء ثورية للمجتمع -وعلى نطاق واسع-، أو بالقضاء العام على الطبقات المتصارعة»[1].

فيعتقد ماركس أن هذا الصراع يحكم التاريخ منذ بداياته بشكل جدلي: المجتمع البدائي، مجتمع الرق القديم الإقطاع الرأسمالية البرجوازية الحديثة، ثم تأتي بعد ذلك الاشتراكية، وبالطبع من خلال الثورة، وفي النهاية بعد انتصار الطبقة العاملة انتصارًا كاملًا، وتمكن الاشتراكيين في المجتمعات تأتي مرحة الشيوعية، وتنتهي أدوار الدولة، والأسرة، وسائر هذه المنظمات والكيانات المجتمعية، وعلى هذا فإن «التاريخ من صنع الإنسان لا المصير، ولا القدر، ولا ما يسمى «يد الله»[2].

يقول أنتوني غدنز: «ترتكز وجهات النظر التي طرحها ماركس إلى ما كان يُسميه «المفهوم المادي للتاريخ»: إن الأصول الرئيسية للتغير الاجتماعي في نظره لا تكمن في ما يحمله الناس من أفكار وقيم، بل إن حوافز التغير الاجتماعي تتمثل في المقام الأول في المؤثرات الاقتصادية. والصراعات بين الطبقات هي التي تدفع إلى التطور التاريخي؛ لأنها «محرك التاريخ»، وبعبارة ماركس، فإن التاريخ البشري برمته حتى الآن هو تاريخ الصراعات بين الطبقات»[3].

ومن خلال هذا الصراع والثورة يتوقع ماركس انتهاء مرحلة الرأسمالية الجديدة لتبدأ مرحلة الاشتراكية، ومن ثَمَّ الشيوعية، فيولد مجتمع بلا طبقات ولا

(١) ماركس وفريدريك إنجلز بيان الحزب الشيوعي (١٨٤٨م)، في: ج. تيمونز (وآخ): من الحداثة إلى العولمة (م، س): ص٤٦.

(٢) ريوس: ماركس سلسلة أقدم لك - ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة (٣٠٤) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠١م، ص١٢٢.

(٣) أنتوني غدنز: (م، س): ص٦٩، وللمزيد ينظر: يوسف كرم: (م، س): ص٤٠٢.

أزمات لا سلطات، فيكون أكثر إنسانية، ويتمتع بقدر كبير من الراحة، والرفاهية، والتقدم، والحداثة.

١٢- تشارلز داروين[١]:

إن فكرة التغير والتحول المستمر، غلبت على السياق العام لعلم الأحياء الحديث، «فلا وجود لنوع يبقى إلى الأبد دون أن يطاله التغيير، لقد أظهرت العلوم الطبيعية ميلاً إلى رفض الفلسفة الماهوية، أي: الفلسفة التي تقبل وجود ماهيات ثابتة، فقد تم التخلي في علم الأحياء عن تصور أنواع حيوانية أو نباتية مثالية لصالح تعريف دينامي للنوع، ومن الناحية البيولوجية دخل التشكيك إلى الموقع الذي احتله الإنسان، وكان موقعًا متميزًا بوصف الإنسان تتويجًا للخلق، فمنذ صدور كتاب داروين «أصل الأنواع» (١٨٧١م) أصبح التطور الإنساني جزءًا من التطور الطبيعي لكل حياة، فالإنسان بدوره ليس إلا عنصرًا من تيار الحياة»[٢].

فهو يدعي: «أن الإنسان تطور من سلالة القردة العليا: الغوريللا، والشمبانزي، أي: أن البشر ليسوا ذروة عملية خلق هادفة، بل إنهم مثل أي شيء آخر تطوروا من خلال المحاولة والخطأ، وأنه ليس لله دور مباشر في صنعهم»[٣].

إن داروين يفسر الأنواع المختلفة من المخلوقات بأنها ترجع في جذورها إلى أصل واحد، أو بضعة أصول نمت، وتكاثرت، وتنوعت في زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعي، أو بقاء الأصلح، وهو القانون اللازم من نتائج البقاء، أو الصراع

---

(١) تشارلز داروين: (١٨٠٩ - ١٨٨٢م) عالم طبيعي إنجليزي، وضع نظرية في تطور الأحياء أدت به إلى نظرية فلسفية في الطبيعة، وعالج تبعًا لهذه النظرية مسائل نفسية وأخلاقية، حاول في بداية حياته دراسة الطب، ولكنه لم يتذوقه ثم عرض لدراسة اللاهوت في كمبردج، فما لبث أن انصرف عنها، ودفعه ميله الفطري إلى الاشتراك في رحلة علمية حول الأرض طالت خمس سنين (١٨٣١ - ١٨٣٦م)، وجمع خلالها من الملاحظات ما كان الأساس الأول لنظريته، وقضى بعد ذلك زهاء ربع قرن يستكمل ملاحظاته وتجاربه حتى أخرج النظرية، وقضى زهاء ربع قرن آخر يدعمها ويجادل عنها، أخرج نظرية التطور في كتابه أصل الأنواع (١٨٥٩م)، ثم طبقها على الإنسان في كتابه «تسلسل الإنسان والانتخاب الطبيعي (١٨٧١م)، وعالج على مقتضاها مسائل نفسية في كتابه «التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوان» (١٨٧٢م)، انظر: يوسف كرم: (م، س): ص٣٥١.

(٢) بيتر كونزمان (وآخ): (م، س): ص١٨٩ بتصرف يسير. وحنا أسعد فهمي: (م، س): ص٣٣٩ بتصرف.

(٣) كارن آرمسترونج: مسعى البشرية (م، س) ص ٣٧٧.



من أجل الحياة، وقوانين ثلاثة ثانوية هي:

أولًا: قانون الملائمة بين الحي، والبيئة الخارجية.

ثانيًا: قانون استعمال الأعضاء، أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة.

ثالثًا: قانون الوراثة، وهو يقضي بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ما يشاهد في الانتخاب الصناعي، فالنظرية الداروينية آلية بحتة تستبعد كل غائية»[1].

وهي نظرية قائمة على المبدأ الحسي والمادية الصرفة، وقد طبق داروين هذه النظرة المادية على الإنسان، فأصبح متسلسلًا عن نوع من القرود، ولا فروق كبيرة بينه وبين الحيوان على العموم، كما سبق توضيحه، وبذلك صار للإنسان تاريخًا طبيعيًّا، وبحسب كارين آرمسترونج: لم يرغب داروين في تدمير الدين، فقد ظل إيمانه في حالة تذبذب، وبخاصة بعد موت ابنته آني المأسوي، ولم تكن مشكلته الرئيسية مع المسيحية هي الانتقاء الطبيعي، بل مبدأ الخطيئة المميتة الأزلية[2]، ومرة أخرى نعود لحديثنا الذي لا نمل من تكراره أن المسيحية منذ تحريف الكتاب المنزل، وهي السبب الرئيسي في هذا التضارب، والتناقض، والإلحاد المنتشر في المجتمع الغربي.

وفي المحصلة انتهى داروين في مسيرته إلى الاعتقاد بـ «اللأدرية»، كما يبدو واضحا في قوله: «إن المسألة خارجة عن نطاق العقل، ولكن بوسع الإنسان أن يؤدي واجبه»[3].

لقد شاعت نظرية التطور في شتى المجالات، وأصبحت المقياس الجديد للقيم، فالشيء الذي يمتدح، هو آخر ما وصلت إليه عملية التطور، وهو الحديث، والعصري، والمتقدم، والتقدمي، وأصبح الشيء المذموم هو القديم، والماضي، والمتحجر الذي ناخ عليه الدهر، وسبقه الزمن، لقد قوت فكرة التطور الاتجاه الإنساني الطبيعي،

---

(١) انظر: يوسف كرم (م، س): ص٣٥٢.

(٢) كارن آرمسترونج : مسعى البشرية (م، س) ص ٣٧٨ بتصرف يسير .

(٣) (م، ن): ص٣٥٥ بتصرف يسير.



وأكدت على أن فكرة التقدم شيء لا مفر منه، وأصبح علم الأحياء، وعلم النفس يصبغ النظرة إلى الإنسان والكون، وفي جميع مجالات السياسة، والاقتصاد، والأخلاق، والاجتماع، كما شددت النظرية على أهمية الدور المنوط بالبشر حتى تنتهي هذه التغيرات إلى شيء ذي قيمة في ظل المبدأ الصراعي التطوري (البقاء للأقوى).

ولعل واقع الناس في أوربا ساعتها بعد الثورة الصناعية، والتغير المتسارع المستمر الذي رافقها في حقول العلوم التطبيقية، وبعد الثورة الفرنسية، والتغير المتسارع الذي رافقها في الحقل السياسي والمجتمعي هيئ الناس بقبول فكرة النشوء، والتطور، ورسخها في أذهانهم.

لقد أصبح الإنسان بعد داروين من نتاج الطبيعة بمقدار ما هو جزء منها، وأنه قد ارتفع إلى حيث هو الآن من أصل وضيع، وأنه حقق أعماله بعد كفاح مرير في بيئة معادية»[١].

و بعد داروين «أصبح من الممكن –حسب كارين آرمسترونج– إنكار وجود الله دونما تحدي القرائن العلمية ذات الموثوقية الكبري للمرة الأولى، أصبح الشك، وعدم الإيمان خيارًا فكريًا قابلًا للحياة يمكن الدفاع عنه»[٢].

ويلاحظ أنه بعدما طرحه داروين من أتباعه من لم يحبذ كلمة ملحد؛ لأنها توحي بالانحلال الأخلاقي، وفضلوا كلمة علماني، ومنهم من صرح بالإلحاد وافتخر به، ومنهم من فضل مسمي اللاأدرية، ولكن الجميع متفق علي أن العلم رمز للتقدم، وأن الدين رمز للعالم القديم الذي لا بد أن يختفي، بل بعضهم سمى الدين بعلم الشر، وأنه ليس أمام الناس إلا أن يختاروا بين أساطير الدين وحقائق العلم، وأن الدين شرير وخطر، وأن العلم خير ومفيد[٣].

---

(١) يراجع: راندال: (م، س): ج٢ ص١٤٨ - ١٦٢ بتصرف كبير.

(٢) كارن آرمسترونج: مسعى البشرية (م، س) ص ٣٨٣ بتصرف يسير.

(٣) للتوسع يراجع: (ن، م) ص ٣٨٣ - ٣٨٨.

١٣- نيتشه[١]:

لقد ورث نيتشه الأفكار المادية المنقولة عن المفكرين التنويريين، وبالأخص في نقد الدين والأخلاق، ولكنه طورها إلى نهايتها في الاتجاه النقدي الحاد، فقد «اعتقد أنه لا يوجد شيء اسمه المعرفة، وكل ما هناك ضرب من الخرافة والخيال، وأن الحقيقة لا تكتشف، بل تخلق أو تخترع»[٢].

لقد وجَّه أفكاره نحو الاتجاه العدمي، والعدمية الأخلاقية بالذات، ومعناها: «التخلي الجذري عن القيمة، وعن المعنى»[٣]، وكثيرًا ما يؤكد نيتشه على نسبية الأخلاق، وعدم قيمتها، وتاريخيتها وتناقضها، وقاس هذا الفهم على سائر الحقائق، فما «هي إلا أوهامًا نسينا أنها أوهام على حسب تعبيره»[٤].

فجعل من نفسه نصيرًا لمبدأ العدمية، وحصر تفكيره وجهوده في نقطتين: «أحدهما: نقد القيم الأخلاقية والدينية، والأخرى قلب هذه القيم بوضع إرادة القوة في المحل الأول»[٥]؛ لذلك نادى بضرورة إعادة تقييم جميع القيم، ويستلزم ذلك هدم المعتقدات المسيحية، والقواعد الأخلاقية على اعتبار أنها تزرع الخوف من الوصول إلى العظمة والقوة في قلوب الناس.

ولعل نيتشه في سياق حديثه عن الصراع ورث الفكرة ممن سبقه، وبالأخص هيجل، وماركس، وداروين، ولكنه حول الصراع الدارويني من أجل البقاء، أو الوجود إلى صراع من أجل العظمة، أو القوة، فـ «طالب بمراجعة القيم، ونادى بعبادة الرجل

---

(١) نيتشه: (١٨٤٤ - ١٩٠٠) ابن قس لوثري، درس فقه اللغة، ثم أصبح أستاذًا لهذه المادة في مدينة بازل، ودرس اللاتينية واليونانية، تأثر كثيرًا بشوبنهور، أكثر من نقد المسيحية، مال إلى التشاؤم والعدمية، أصيب بأمراض عدة، جعلته يترك التدريس الجامعي في عام ١٨٧٩م، وبعد عشر سنين انتهى به المرض إلى الشلل الكلي والجنون، فظل على هذه الحال حتى وافقه المنية.
يراجع: يوسف كرم (م، س) ص٤٠٥، ٤٠٦، بيتر كونزمان (م، س) ص١٧٧ - ١٧٩، زوني ألفا (م، س) ج٢ ص٥١٢، طرابيشي (م، س) ص٦٧٧.

(٢) أ. وولف: (م، س): ص٧٤.

(٣) بيتر كونزمان (وآخ): (م، س): ص١٧٧، ولورانس جين، كين شين: نيتشه سلسلة أقدم لك، المشروع القومي للترجمة (٣٩٧)، القاهرة المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢، ص١٤٢.

(٤) بيتر كونزمان: (م، س): ص١٧٧ بتصرف يسير.

(٥) يوسف كرم : (م، س): ص٤٠٧.

العظيـم»[1]، أو الإنسان المتفـوق «السوبرمان» على حد تعبيره، بل اعتبر نفسه مبشرًا بقدومـه والمخلص باسمـه، فهو يرى الدنيا بمنظـار أسود، ولكن الأمـل معقود على ظهور السوبرمان، ويتحدث عنه كما تتحدث الروايات الإغريقية عن الأبطال[2].

وبذلك «وضـع نيتشه فكرة السعادة التي تميز الأنوار موضع تساؤل»[3]، وإمعانًا في نقـد المسيحية، وسائر الأديان: أعلـن نيتشه بكل صراحة موت الإله؛ حيث يقول: «لقد مات جميع الآلهة، فلم يعد لنا من أمل إلا ظهور الإنسان المتفوق»[4].

وأتفـق تمـام الاتفاق مع تحليـل كارين آرمسـترونج لفكر نيتشه حيـث قالت ما ملخصـه: «إن نيتشـه تفحص قلـوب معاصريه، ووجد أن الله قد تـوفي هناك، وأن تقـدم العلـم المذهل في الغرب قـاد إلي تهميش الإله، فقد كان مـوت الله حقيقة، بمعنـي: أن إلـه المسيحيـة أصبح غـير معقول، وأن مـا بشر بـه كارل ماركس صار واقعًـا معاشًـا في عصر نيتشـه، فقد أفل حضـور الإله في حضارة الغـرب، وإذا لم يتـم العثور على مطلق آخر يحل محله سيصبح كل شيء مخلخلًا ونسبيًّا، فإلى أين يتجـه الغربيون، يعتقـد نيتشه أن بوسع البشر مجابهة خطـر العدم بأن يجعلوا من أنفسهـم آلهة، فبإمكان الإله الذي أسقطوه علـى أشياء خارجية أن يولد داخل روح بشريـة، كسوبرمـان (Ubermensch) يضفي على العـالم معني نهائيًّا جوهريًّا، ولتحقيـق ذلك علينا أن نتمـرد ضد إله المسيحية الذي عين الحدود التي لا يستطيع الطمـوح البشري تجاوزها، وتسبـب في اغترابنا عن أجسادنـا ورغباتنا، وأضعفنا بمثـال التراحم، ثم إن السوبرمان سيطور من نفسـه حتى يصبح البشر في مرحلة جديدة في النهاية آلهة»[5].

ممـا سبق نفهم مرامي ما يرنو إليـه نيتشه، كما نستطيـع إدراك مغزى أقواله المتكـررة مثل قوله: «إن الله افتراض، وأنـا أريد ألا يذهب بكم الافتراض إلى أبعد

---

(١) بولاند بيروتى: (م، س): ص٨٣، د. كرين برينتون: (م، س): ص٢٩٣ بتصرف.

(٢) أ. وولف : (م، س): ص٧٤ بتصرف.

(٣) أندريه ناتاف: (م، س): ص١٣٠.

(٤) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، بيروت: دار القلم، (د ت، د ط)، ص١٠٦.

(٥) كارن آرمسترونج : مسعى البشرية (م، س) ص ٣٩١ - ٣٩٣ باختصار شديد .





مما تفترض إرادتكم المبدعة»(١). وقوله: «لقد مات الله، ونحن نريد الآن أن يحيا الإنسان المتفوق»(٢).

وكذا قوله: «لقد تجلى بهاء الإنسان المتفوق، يعني: في هذا الخيال الطارق، فما لي وللإلهة بعد»(٣).

وتتساءل بحق كارين آرمسترونج ماذا يحدث حينما يتصور الناس فعلا أنهم هم الحقيقة الأسمى؟ بمعنى حينما يموت الإله كيف يكون شعور البشر آنذاك، بالتأكيد النتائج خطيرة من الذين تأثروا بأقوال نيتشه عالم النفس سيجموند فرويد الذي رأى أن صوت العقل سيؤدي في النهاية إلى إخماد صوت الدين، ورأى من الخطورة إجبار الناس على الإلحاد قبل الأوان؛ لأنه والحالتئذ سيؤدي إلى إنكار غير صحي، وانتهى إلى أن الدين مرض عصابي يقترب من الجنون، وأن منشأ الدين هو الضغوط النفسية التي تعكس مسار الإنسان التطوري، والدين ما هو إلا تحقيق رغبوي لنوازع غريزية غير واعية أو غير سوية، وطقوس الدين وأساطيره تنتمي إلى مرحلة بدائية من تطور البشر، وإنه قد حان الوقت؛ كي نسمح للعلم بتهدئة مخاوفنا بدلًا من الدين(٤).

من هنا انتشرت أفكار نيتشه، والتي عمل على إذاعتها في أنحاء أوربا تدعيما للإلحاد، والفكر الحر، ولقد لاحظ العديد من الباحثين أن في إنكار نيتشه للقيم، وتأكيده على النسبية المطلقة، ورفضه لمبدأ الحقيقة، وإعلانه لغياب المعنى والغاية، وتأكيده على اللاعقلانية، إرهاصات تتجاوز الحداثة إلى ما بعدها مما يؤيد القول: بأن نيتشه يمثل نهاية الحداثة، وبداية ما بعدها، ويدل أيضًا على محورية فلسفته في المناخ الغربي بمختلف أطيافه، وتعدد ألوانه.

---

(١) نيتشه: هكذا تكلم زرادشت (م، س): ص١١١.

(٢) (م، ن): ص٣١٤، وينظر للمزيد: د. معن زيادة: الموسوعة الفلسفية (م، س): ص٩٠، وهنري توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة فتحي أمين، القاهرة: دار النهضة العربية بالاشتراك مع فرانكلين (نيويورك)، ط١، ١٩٦٤م، ص٣٢١، وفؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون (م، س): ص٢٧.

(٣) (م، ن): ص١١٤.

(٤) كارن آرمسترونج: مسعى البشرية (م، س) ص ٣٩٥ – ٣٩٧ باختصار شديد.

١٤- جان بول سارتر[١]:

لقد جاهر سارتر في مذهبه الوجودي بالإلحاد وافتخر به، وألغى مبحث الأخلاق من ذاكرته الوجودية، إن «المشكلة في الفلسفة الوجودية[٢] أنها فلسفة تصدر عن الذات، وتُغَلِّب الذات، والذات فردية، وهي حرة إزاء الموقف الذي تتواجد فيه، وحريتها تتنافى مع أية معايير مسبقة، والأخلاق معايير مسبقة، وهي بالإضافة إلى ذلك معايير جمعية عامة، والذات تتأبى على العام؛ لأنها فردية، وتتأبى على القوالب؛ لأنها حرة»[٣].

فالوجودية ترى «أن الوجود سابق على الماهية، أو أن الذاتية تبدأ أولًا»[٤]، أي:

---

(١) جان بول سارتر: (باريس ١٩٠٥م/ ١٩٨٠) فيلسوف وكاتب فرنسي تخرج من الإيكول نورمال العيا، ومجاز بالفلسفة، ربته أمه بعد أن فقد والده سنة ١٩٠٦م، فلقنته مبادئ الكاثوليكية المحافظة، وفي عام ١٩١٦م تزوجت أمه من جديد، ودخل جان بول إلى ليسيه لاروشيل، تعرف إلى سيمون دي بوفوار عام ١٩٢٦م، ودُعي إلى الخدمة العسكرية عام ١٩٤٠، فوقع أسيرًا، ثم أطلق سراحه، بعدها توجه إلى التعليم، وأسس التجمع الديمقراطي الثوري، وساند الحزب الشيوعي إلى يوم انتفاضة المجر عام ١٩٥٠م، وكانت له مواقف سياسية، عاش مع سيمون دي بوفوار كعاشقين، ولم ينجب على الإطلاق، وفي عام ١٩٦٩م منح جائزة نوبل، ورفضها، وتوقف إنتاجه التأليفي بعد سنة ١٩٦٨م؛ نظرًا لاعتلال صحته، من أهم مؤلفاته: الوجود والعدم، الغثيان، الذباب، البغي الفاضلة، الشيطان والرحمن، الوجودية إنسانية، الأيدي الوسخة، وعلى العموم يعد سارتر أول ممثل للوجودية في فرنسا، وزعيم الوجودية الإلحادية، يراجع: زوني إيلي: (م، س)، ج١ ص٥٣١، جورج طرابيشي: (م، س)، ص٣٤٨.

(٢) الوجودية: أ- بالمعنى الأعم إبراز الأهمية الفلسفية التي يرتديها الوجود الفردي بمزاياه، وهي عودة إلى الوجود كما هو معطى، وشعور متزايد بالعبث الذي يمكنه التوغل حتى في مذاهب صارمة، باختصار الحاجة إلى مواجهة الوجود، واعتباره ما هو معاش، والتفكير به تفكيرًا فعالًا، وهذه بالضبط بعض السمات التي تجمع في الوجودية أو الفلسفة الوجودية، ب- مذهب سارتر ويستمد المذهب اسمه من الأطروحة القائلة: «إن الوجود يسبق الجوهر»، وهو تعبير ميتافيزيقي عن الاعتقاد بالحرية المطلقة، التي تعتبر أن الكائن الحي والمفكر، إنما يضع نفسه بنفسه، على قدر ما تسمح له بعض المحدِّدات المقررة من قبل، وهو على هذا مذهب إلحادي ينكر وجود الله ورسله وكتبه، ويؤمن أن الإنسان أقدم من كل شيء في الوجود وبالحرية المطلقة. ج- وجودية مسيحية: مذهب مارسيل. يراجع: أندريه لالاند (م، س)، ج١ ص ٣٨٧، د. حسين علي حمد: قاموس المذاهب والأديان بيروت، دار الجيل، ط١ ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، ص٢٢٢.

(٣) د/ عبد المنعم الحفني: معنى الوجودية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٢، ١٩٧٧م، ص٢٢١.

(٤) جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، القاهرة: مكتبة راديو، ط٤، ١٩٧٧م، ص١١، ويراجع: ريتشارد أبيجنانسي، أوسكار ذاديت: الوجودية، سلسلة أقدم لك، ترجمة حمدي الجابري، مراجعة وتقديم وإشراف إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي، للترجمة (٦٩٢)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥، ص١٣٧.

أن الإنسان يوجد أولًا، ثم يعرف فيما بعد، فالإنسان لا يجد معونة في الأرض تهديه السبيل، فهو يفسر الأشياء بنفسه كما يشاء، فهو محكوم عليه في كل لحظة أن يخترع الإنسان، فما الإنسان في فهم سارتر إلا ما يصنع نفسه، وما يريد نفسه، وما يتصور نفسه بعد الوجود، بمعني أوضح وضع سارتر مصير الإنسان بين يديه[1]، وهذا يعود إلى فقدان الإيمان الديني، فالوجودية: «هي محاولة استخلاص جميع النتائج المترتبة على الإلحاد الشامل»[2].

من هنا قال سارتر بعبثية الحياة: وعبارته المشهورة في رواياته المتعددة: «كل ما هو موجود وجد بدون مبرر، ويستمر في الحياة من خلال الضعف، ويموت عن طريق المصادفة»[3].

ويقول سارتر: «لكن الوجودية الملحدة، والتي أمثلها أنا تعلن في وضوح وجلاء تامين، أنه إذا لم يكن الله موجودًا؛ فإنه يوجد على الأقل مخلوق واحد، قد تواجد قبل أن تتحدد معالمه وتبين، وهذا المخلوق هو الإنسان بمعنى أن وجوده كان سابقًا على ماهيته... إن الإنسان يوجد، ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود، والإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه، هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية»[4].

وينتج عن ذلك الحرية الفردية المطلقة، أو كما يقول سارتر: «كل فرد وصيًّا على نفسه، مسئولًا عما هي عليه مسئولية كاملة»[5].

وتنتشر الملامح الإلحادية في كل المقولات الوجودية لسارتر، فمثلًا يتحدث عن مقولة السقوط فيقول: «وعندما نتكلم عن السقوط... فإننا نعني أن الله ليس بموجود، وأن علينا أن نستخلص لأنفسنا النتائج المترتبة على عدم وجوده، وأن

---

(١) د يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: دار المعارف، ص ٤٥٧ بتصرف يسير.

(٢) فيلب تودي، هوارد ريد: سارتر، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة أقدم لك، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م، ص ٢٩.

(٣) فيلب تودي، هوارد ريد: (ن، م)، ص ٢٢.

(٤) جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني (م، س): ص١٤ بتصرف يسير.

(٥) (م، ن): ص١٥.



نستمر في استخلاصها حتى تمام النهاية»[1].

«فكل ما هو موجود وجد بلا مبرر، ويستمر في الحياة من خلال الضعف، ويموت عن طريق المصادفة»[2].

ويرى سارتر «أن العلاقات بين البشر هي أنماط من الصراع الميتافيزيقي، حيث نجد أن كل شخص يحاول أن يلغي سواه، ويسلبه حريته من خلال تحويله إلى موضوع، أو إلى شيء من الأشياء الموجودة في العالم، وفي المقابل نجد كل شخص يدافع عن حريته، ويقاوم باستمرار عملية تحويله إلى موضوع»[3].

ويلاحظ في هذا الصدد تركيزه على العنف، والجانب الثوري، وبذلك يكون متسقًا مع نظرته الصراعية السابقة الذكر، أي: النظرة إلى الإنسان باعتباره كائنًا مضادًا للإنسان»[4].

ويؤكد على عدم وجود القيم في الواقع، فيقول سارتر: «إن الوجودية تقول: إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيمة المعقولة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية؛ لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لامتناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير، أو بوجوب الصدق والنزاهة، قولًا لا معنى له؛ لأننا نصير حيال وجود إنساني بحت لا دخل فيه لوجود الله، أو لقيم مصدرها الله»[5].

وحسب سارتر في، فإن الإنسان خلق ليعيش لذاته، وليكون حرًّا كامل الحرية:

---

(١) سارتر: الوجودية نزعة إنسانية (م، س): ص٢٣.

(٢) فيليب تودي، هوارد ريد: سارتر سلسلة أقدم لك، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة (٣٩٨)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م، ص٧.

(٣) أنطوني دي كرسبن، وكينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة د. نصار عبد الله، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، مكتبة الأسرة ١٩٩٦م، ط١، ص١٠٣.

(٤) (م، ن): ص١٠٧ بتصرف، وأيضًا ينظر: بيتر كونزمان (وآخ): (م، س): ص٢٠٣ بتصرف، وفؤاد كامل: فلاسفة وجوديون، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر (ب ط، ب ت) ص٥٢ وما بعدها بتصرف.

(٥) سارتر: الوجودية نزعة إنسانية (م، س): ص٢٥.

«إن الإنسان محكوم عليه بالحرية محكوم؛ لأنه لم يخلق ذاته، وهو حر؛ لأنه قد صار مسئولاً عن كل ما يفعل بمجرد أن تواجد في العالم»[1].

وعلى كل حال فمما لا شك فيه أن هذه الأفكار وغيرها قد عززت من إمكانية الحداثة وما بعدها، وانتشارها في العالم الأوربي، وقد اقتصرت علي هذه النماذج؛ لأنها تظهر بصورة كافية - علي الأقل من وجهة نظري - معالم النشأة الحقيقة، والملامح العامة لفكرة الحداثة، فجملة المفكرين الذين تم عرضهم يعتبرون كهنة الحداثة وآباءها، ومن أفكارهم تطورت نفسها، وبنت فلسفتها.

---

(١) (م، ن): ص٢٦، ويراجع للمزيد: سارتر: الوجودية الإلحادية في أودين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر (م، س): ص٢٦٦ وما بعدها، وإ. م . يوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة د. عزت قرني، الكويت سلسلة عالم المعرفة (١٦٥)، ربيع أول ١٤١٣هـ، سبتمبر ١٩٩٢م، ص٢٩٣. ويوسف كرم: (م، س): ص٤٥٧، د. أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال، القاهرة: دار الثقافة للنشر، ط٢ ، ١٩٨٤م، ص١٨٦ بتصرف.





الفصل الثاني

الحداثة: رؤية نقدية غربية

المبحث الأول

أصول الأزمة الفكرية للحداثة

لعله من المفيد، في هذه الدراسة أن نستمع إلى الأصوات الغربية الناقدة لتيار الحداثة، وفي هذا خير شاهد على مقدار هذه البضاعة عند أهلها.

وهذه الرؤية الغربية النقدية تدل دلالة واضحة علي بعد مهم في داخل الثقافة الغربية، وهو بعد النقد الذاتي، والمراجعة الدائمة للنتائج والمحصلات، وفي الحقيقة هذا مؤشر جيد علي درجة الوعي من جانب هؤلاء الباحثين الغربيين الذين تناولوا أصل ثقافتهم بالنقد، فكان هذا النقد بمثابة جرس الإنذار من مغبة العواقب، والإعلان عن مزالق الخطر، ومركب الأزمات في البيئة الغربية، وكأن لسان حال هؤلاء النقاد يقول: إن هناك خللًا يجب البحث عن أسبابه وتداركه، وهو أمر محمود في جملته، وفي اعتقادي: أن الأمر يتوقف عن هذا الحد، حد التنبيه والإعلان، ولا يتعداه لطرح آفاق علاجية ناجعة تعالج أصل الداء، فهي تقف عن مرحلة التشخيص، فإذا خطر ببال أحدهم أن يتقدم خطوة إلى ساحة دائرة وضع الحلول، وكتابة الأدوية تراه -والحالة هذه- يتخبط في ظلمات بعضها فوق بعض، إذا أخرج يده لم يكد يراها، وعلى حد تعبير أحد مؤرخي الحضارات توماس بري: «فالقضية كلها قضية نظرة، ونحن الآن بالذات نواجه مشكلة؛ لأنه ليس لدينا نظرة مقبولة، فلا النظرة القديمة تؤدي دورها علي الوجه السليم، ولا نحن تعلمنا النظرة الجديدة» [1]، وهذا يعود -في الأصل- إلى فقدان المرجعية الصحيحة التي يتحاكم إليها عند التنازع والاختلاف، ويئوب إليها الفكر عند حلول المتاهة، وقربان الضياع، وفي ذلك أعظم دليل علي عدم قدرة العقل البشري علي وضع المناهج، والأنظمة السديدة لهذه الحياة في استقلالية كاملة عن الوحي الإلهي.

ولعل في ذلك ترى حكمة الله تعالى واضحة جلية في حفظه لكتابه الكريم بنفسه

---

(١) يراجع: روبرت م. أغروس، جورج ن. ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، تر: د. كمال خلايلي. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، رقم ١٣٤ بتاريخ جمادى الآخرة ١٤٠٩، فبراير / شباط ١٩٨٩م، ص ١٥.

جل وعلا: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر:٩]؛ لأنه العاصم من التخبط في غياهب الظلمات والضابط لحركة الحياة في كافة مناحيها.

وعلى عادتي في هذه الدراسة من تقسيم الموضوع إلى أقسام، أو نقاط محددة يمكن التحدث عن أبعاد النقد الغربي لأصول الأزمة الفكرية للحداثة كالتالي:

أولًا: الإقرار بأزمة الحداثة:

سبق للفكر الغربي أن أقر بأزمة الكنيسة، وعايش هذه الأزمة، وكانت ردود الأفعال كثيرة، والتي منها نشوء فكرة الحداثة وتطورها بحسب مراحل الزمن، ثم يصل الفكر الغربي إلى الإقرار بأن الحداثة في أزمة، وأنها في ذاتها مشكلة عويصة تحتاج إلى حلول للخروج من حدود هذه الأزمة، بل عدوها أزمة الأزمات، وأساس المشكلات، فنسب النقاد إليها العديد من المآسي، والفواجع، والحروب العالمية، واعتبروها هي التي صنعت مجتمع المخاطرة، وقادت إلى التدمير، وأنها تحتوي في ذاتها على التناقض، وأنها من خلال آلية العولمة تريد أن تقذف بالجميع في دوامتها، وأزمتها الحادة.

ومن الغريب أنهم نسبوا إليها صناعة التدمير حتى لذاتها وأفكارها الخاصة بها، فهي تنادي بالقطيعة حتى مع مرتكزاتها وأسسها.

في هذا الإطار يقول مارشال بيرمان في دراسته الهامة «حداثة التخلف»: «فأن نكون من أبناء الحداثة أو التحديث، يعني: أن نجد أنفسنا في بيئة تعدنا بالمغامرة، والقوة، والمتعة، والنمو، والقدرة على تحويل أنفسنا والعالم، ... كما أنه وفي الوقت نفسه تحمل تهديدًا بتدمير كل ما لدينا كل ما نعرفه، وكل ما نكونه إن البيئات والتجارب الحداثية، تخترق جميع حدود الأديان والأيديولوجيات»[١].

ثم يصف هذا الناقد المناخ الذي تريده أو تصنعه الحداثة، فيقول: «إن الحداثة توحد البشرية كلها غير أن هذه الوحدة هي وحدة إشكالية وحدة تتصف باللاوحدة، فهي تقذف بنا جميعًا في دوامة التحلل، والتجدد، والصراع، والتناقض، والغموض،

---

(١) مارشال بيرمان: حداثة المتخلف (تجربة الحداثة)، (ترجمة) فاضل جتكر، قبرص، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣م، ص٧.

والألم الشديد بصورة أبدية، فأن تكون حديثًا، يعني: أن تكون جزءًا من عالم كل ما هو صلب فيه يتبدد، ويغدو أثيرًا»[١].

ويعترف - بيرمان - بكارثية المصير الحداثي، فيقول: «جميعنا... كل أنصار الحداثة، كنا ننساق باندفاع شديد في مسار مثير، ولكنه كارثي ومهلك على الصعيدين: الفردي، والجماعي، كنا بحاجة لأن نسأل: من نكون؟ وماذا نريد أن نصبح؟ وإلى أين مندفعون بهذه السرعة؟ وما هو الثمن البشري الذي سندفعه مقابل ذلك؟»[٢].

وأشار بيرمان إلى تأصل نزعة التدمير في السياق الحداثي حيث قال: «أرى الآن أنه - يقصد: الأسى - متأصلًا في الحياة الحديثة، فكثيرًا ما يكون ثمن الحداثة الجارية المتوسعة ممثلًا بتدمير ليس فقط جملة المؤسسات التقليدية - (ما قبل الحداثة) -، بل وهنا تمكن المأساة الحقيقة - وكل ما هو مفعم بالحيوية، وزاخر بالجمال، في العالم الحديث نفسه»[٣].

ثم يقول في عبارة أقرب إلى التحسر والرثاء، وهي دالة على المعنى في ذات الوقت: «والآن يبدو في نظر العديد من الناس ذلك المشروع التحديثي الذي دام قرونًا كاملة من الزمن خطأ كارثيًا فاجعًا، وعملًا شريرًا يغطي الكون»[٤].

وفي إطار هذه الأزمة العامة، والتي عبر عنها بيرمان، يقول أحد النقاد: «إن الناحية السلبية للحداثة أنها تحمل العالم ما لا يحتمل»[٥].

وحول النتائج المتأزمة للحداثة، يقول أحد النقاد[٦]: «إن مآسي القرن العشرين بلغت مستوى فاق تصوراتنا، حتى لو كنا على وعي بها من الناحية المعرفية»[٧]،

---

(١) (ن، م): ص٧.

(٢) (ن، م): ص٣٠٧.

(٣) (ن، م): ص٢٧٦.

(٤) (ن، م): ص٧٣.

(٥) فرانك كايم: الحداثة وما بعد الحداثة، ترجمة: أحمد محمد حسن، مراجعة: د/ حامد أحمد غانم، مجلة الفن المعاصر، فضيلة علمية محكمة، القاهرة، أكاديمية الفنون العدد ٣ شتاء ٢٠٠١م، ص ٢٥٨.

(٦) بيورن فيتررك: حداثة أم لا حداثة أم حداثات عدة؟ (م، س)، ص ٩١.

(٧) إليزد اير ما كنتاير: ينظر: هبة رؤوف: نوال السعداوي (م، س)، ص١٤٧.

من خطورة آثار الحداثة وفداحتها تشجع العديد من عقلاء الغرب بإعلان وفاة المشروع الحداثي ونهايته، يقول أحدهم: «إن الحداثة والاستنارة كمشروع يحرر الفرد، ويعلي من شأن العقل قد فشلت»، ويقول ناقد آخر: «لعل الأحداث السياسة الراهنة كافية لتبرهن على أن تجربة التحديث هي في الغالب تجربة مأساوية، بل صادمة بالنسبة لأولئك الذين يعانونها»[1].

قلت: هذا أكبر شاهد على فشل المشروع -مشروع الحداثة- على لسان أهلها، ولو اكتفت هذه الدراسة بتلك النقول؛ لكان فيه الكفاية، ولكن من باب إقامة الحجة، ومن باب «من فمك أدينك» تسترسل الدراسة في الكشف عن الملامح الأساسية لأزمة الحداثة بشهود أهلها.

ثانيا- أزمة الحداثة داخل الكنيسة الغربية:

لقد اتخذت الكنيسة الغربية منذ البداية موقفًا مضادًا للاتجاهات الحداثية، واعتبرتها طريقًا للإلحاد، وعلى هذا شكلت الحداثة أزمة عنيفة داخل المؤسسة الدينية الغربية، وفي هذا المجال اتخذت الكنيسة العديد من خطوط الدفاع ضد هجمات الحداثة، فأعلنت «أن العلوم التي تهاجم الوحي، هي من وحي الشيطان؛ لذا يجب منع قراءة الكتب الخبيثة التي تقع تحت الحرم»[2]، ومن أدوات مواجهة الكنيسة للحداثة ومشتقاتها صدور العديد من الخطابات البابوية التي تبطل المزاعم الحداثية، منها على سبيل المثال لا الحصر: الخطاب الرسولي للبابا بيوس التاسع (١٧٩٢-١٨٧٨) صادر في ٨/ ١٢/ ١٨٦٤م المسمي بـ: كوانتاكورا Quanta Cura، أدان فيه مذهب الاشتراكية، والشيوعية، والجمعيات السرية، والماسونية، ومذهب الطبيعة، والعقلانية المطلقة (الرافضة لمبدأ الألوهية، والنبوة، والمعجزات من الأساس)، والعقلانية المعتدلة (ترى ضرورة وضع التعاليم والمعتقدات الدينية تحت سلطان العقل، وترى أن قرارات الكرسي الرسولي، واللجان الرومية تعوق التقدم الحر للعلوم)، والليبرالية الحديثة التي تطالب بالمعايشة مع

---

(١) لوي ديمون: الهويات الجماعية والأيديولوجية الشمولية وتفاعلهما في الواقع، ترجمة د. محمد سبيلا، (الكويت) مجلة الثقافة العالمية السنة (٦) العدد (٣١) صفر ١٤٠٧هـ - نوفمبر ١٩٨٦م، ص٩ بتصرف.

(٢) الأب جان كمبي: دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، بيروت: دار المشرق، ط١ ١٩٩٤م، ص٣٤٧.





الديانات الأخرى، والعلوم الحديثة، وحرية العقيدة، ورفض طلب العلماء بعدم تدخل رجال الدين في شئون الدنيا، كما رفض طلبهم بعدم تدخل الكرسي الرسولي ضد تقدم العلوم، والأبحاث العلمية، ورفض نقض القيم المسيحية، وأكد استقلالية الكنيسة أمام الدولة، واعتبر مهمة البابا الأولى كشف ومحاربة كافة الهرطقات، وكل الأخطاء المخالفة لعقيدة الكنيسة الكاثوليكية [1].

ولقد حرمت الرسالة البابوية (السلابوس Syllabus ١٨٤٦م) بوجه خاص، وبطريقة رسمية عددًا من النظريات المنتمية لعالم الحداثة، أيضًا أصدره البابا بيوس التاسع كملحق للخطاب المعنون «كونتا كورا» أكد فيه على عدم حرية العقيدة للأقليات غير الكاثوليكية، ورفض حرية الصحافة، والتعبير عن الرأي، وغير ذلك من البنود التي لاقت معارضة واسعة المجال مما جعل البابا يدعو إلى انعقاد مجمع مسكوني لإقرار هذه البنود، وإقرار عصمة البابا من الخطأ فيما عرف باسم «مجمع الفاتيكان المسكوني الأول»، وحاول هذا المجمع الفاتيكاني الأول أن يقوم بنوع من التوضيح العقائدي بخصوص علاقة العقل بالوحي [2]؛ فعلى سبيل المثال ورد فيه ما يلي:

١. «إن قال أحد: بأن الوحي الإلهي لا يتضمن أي سر حقيقي بالمعنى العصري، بل بأن العقل إن حصل على تنمية لائقة يستطيع أن يفهم، ويبرهن جميع عقائد الإيمان، انطلاقًا من المبادئ الطبيعية، فليكن مبسلًا».

٢. «إن قال أحد: بأنه يجب معالجة المواد التعليمية الإنسانية بحرية؛ بحيث يمكن حتى إن تعارضت نتائجها مع التعليم الموحي به أن يعترف بصوابها، ولا يمكن أن تحترمها الكنيسة؛ فليكن مبسلًا».

٣. «إن قال أحد: بأنه يمكن أن يُجعل أحيانًا العقائد، التي تفرضها الكنيسة، بحسب التقدم الذي يحرزه العلم، معنى يختلف عن المعنى الذي فهمته

(١) يراجع :د زينب عبد العزيز: الحداثة والأصولية (م س)، ص ١٨١، ١٨٢ بتصرف.

(٢) الأب جان كمبي: دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة (م. س) ص٣٤٧ بتصرف.

الكنيسة، ومازالت تفهمه، فليكن مبسلاً»[1].

كما أصدرت لجنة التفتيش المقدسة الرومية العالمية بقيادة البابا بيوس العاشر في سنة ١٩٠٧م مرسوما يدعم القرارات السابقة يدعي بمرسوم ضد الحداثة Lamentabili (لامنتابيلي) أكد فيه على سلامة المعتقدات الكاثوليكية من اتهامات دعاة الحداثة والنقد الحديث للكتاب المقدس، وكذا صدر بعد ذلك في نفس السنة خطاب «بساندي كتبرير» للإدانة البابوية للحداثة، وتضمن الخطاب تفاصيل الإجراءات الوقائية لحماية العقيدة الكاثوليكية من الانهيار والسقوط، وركز الخطاب على أن مشكلة الحداثة أنها تأتي على لسان مجموعات من رجال الكهنوت، وأبناء الإكليروس أنفسهم تتزايد بقوة، ونقتبس من هذا الخطاب العبارات التالية، يقول بيوس التاسع: «فقد حدد لنا يسوع كواجب أساسي أن نحافظ على أمانة الإيمان التراثي ضد التجديدات اللغوية الجاهلة، وضد تناقضات العلم الزائفة، ولا شك في أن مثل هذه اليقظة لم تكن مطلوبة من الشعب المسيحي من قبل، فلقد صادف أعداء الجنس البشري، ورجال يتحدثون لغة مضللة، يتفوهون بعبارات جديدة مغرية هي نتاج الغلط، وتؤدي إلى الغلط، لكن ينبغي علينا الاعتراف بعبارات جديدة بأن العدد قد تزايد بشكل غريب في الأزمنة الأخيرة، وأعداء صليب يسوع المسيح يجاهدون بفن جديد مبتكر، ومخادع لإلغاء الطاقات الحيوية للكنيسة... والأمر الذي التي يتطلب منا أن نتحدث بلا تأخير، وهو أن صناع الخطأ لا يجب علينا أن نبحث عنهم اليوم بين أعدائنا المعلنين إنهم يختبئون في نفس قلب الكنيسة وبداخلها، وهذا هو ما يدعو للأسى والقلق... إن الخطر اليوم يكمن في نفس أحشاء الكنيسة، وفي عروقها؛ لذلك تأتي ضرباتهم عنيفة قوية؛ لأنهم يعرفون أين يوجهونها»[2].

من المعلوم أن هذه المواجهة الحادة بين الكنيسة والحداثة ترجع في أصلها إلى

---

(١) يراجع في قرارات المجمع الفاتيكاني الأول (١٨٦٩-١٨٧٠م) ما يلي:
أ- الأب جان كمبي: (م، س) ص٣١٢.
ب- الأب جرفيه روميج اليسوعي (تقديم): الإيمان الكاثوليكي، نصوص تعليمية صادرة عن السلطة الكنسية، ترجمة: الأب صبحي حموي اليسوعي، بيروت، دار المشرق، ط١، ١٩٩٩م، ص٥١ ، ٥٢.

(٢) يراجع : د زينب عبد العزيز: (م س)، ص ٢١١ ، ٢١٢ بتصرف يسير.

أن -الحداثـة- أخضعت العقيدة اللاهوتية لميزان العقل، والعلم الحديث من جراء معاناة العلماء، والشعوب الغربية مـن تسلط الكنيسة وجبروتها، وأيضًا لعدم قبول المنطـق العقلي، والبرهان العلمي للعديد من أصولها العقدية، وبذلك زالت الهيمنة الكنسية، وفتحت أبواب النقد على ما مختلف أنواعه تجاه النصوص المقدسة.

لقد «قدمت الحداثة تفسيرًا للكتاب المقدس من خلال عدسة التاريخ الإنساني، وليست من خلال عدسة النص المقدس»[(١)]، ولهذا حاربتها الكنيسة على كل صعيد، وكما تقول كارين أرمسترونج: «إن التحيز العقلاني للعالم الحديث جعل من الصعب -إن لم يكن من المستحيل على عدد متزايد من المسيحيين الغربيين- أن يقرروا دور الأساطـير وقيمتها؛ ولذلك كان هناك شعور متنـام أن حقائق الدين يجب أن تكون واقعية، وكذلك ظهر خوف عميق من أن النقد الأعلى سيخلف وراءه فراغًا خطيرًا، فإذا قمت باستبعاد معجزة واحدة، فسيتطلب الاتساق رفضها كلها، ولذلك يتساءل راعي كنيسة لوثري:

إذا لم يمض يونس ثلاثة أيام في بطن الحوت، فهل يكون يسوع قد قام فعلا من القبر؟»[(٢)].

من هنا كانت المخاوف الكبيرة من قبل رجال الكنيسة تجاه الحداثة ومفكريها.

ولكن انتصارات الحداثة والعلمنة في البيئة الغربية، وانهزام الكنيسة في المعركة كمـا بينت بوضـوح سابقًا ساعد فيما بعد على ظهـور ردود أفعال كثيرة، من أهمها ظهور الحركات الأصولية[(٣)]، والأصولية كمصطلح يطلق في الأصل على «الاتجاهات الدينيـة المتشددة في مسائل العقيدة والأخـلاق، والمؤمنة بالعصمة الحرفية للكتاب المقدس سواء العهد القـديم، أو العهد الجديد، والمقتنعة بأنـه يحتوي على توجيهًا؛ لمجمل الحياة بما في ذلك الشئون السياسية، وخاصة النبوءات التي تشير إلى أحداث

---

(١) جورج م. مارسدن: كيف نفهم الأصولية البروتستانية والإيفانجليكية، ترجمة: نشأت جعفر، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م، ص٥٨.

(٢) كارين أرمسترونج : تاريخ الكتاب المقدس (م، س)، ص ١٤٦.

(٣) الأصوليـة: الاعتقاد بضرورة العـودة إلى المعاني الحرفية للنصوص المقدسة، وقـد تنشأ الأصولية كرد فعـل علـى التحديث والترشيد، مع الإصرار علـى تقديم الإجابـات القائمة على الإيمـان، والدفاع عن التقاليد بالرجوع إلى مبررات تقليدية. يراجع: أنتوني غدنز (م، س)، ص ٧٣٧.

مستقبلية تعود إلى استعادة إسرائيل، والعودة الثانية للمسيح»[١].

وعلى هذا فالأصولية حركة دينية نشأت ضد الحداثة، ونظرية التطور بدعوى أنهما تهزان الأسس الإنجيلية»[٢].

فمصطلح الأصولية مصطلح مرتبط بالكنيسة أولًا وآخرًا نبتت أساسا كرد فعل كاثوليكي ضد التطور السياسي – الثقافي الناجم عن الثورة الفرنسية–، وعصر التنوير، والحركة الشعبية النامية في اتجاه الحداثة، والاسم مشتق من شدة تمسك أنصارها بحرفية العقيدة والأصول العقائدية الأساسية.

وفي عام ١٨٩٩م كتبت مجلة الحضارة الكاثوليكية الصادرة تحت إشراف الفاتيكان تقول: «إن المبادئ الكاثوليكية لا تتعدل بمرور السينين، ولا بتغير البلد، ولا بسبب الاكتشافات الجديدة، ولا حتى بسبب المنفعة، إنها دائمًا نفس التعاليم التي قالها المسيح، والتي أعلنتها الكنيسة، وعَرفها البابوات والمجامع، والتي رعاها القدِّيسون، ودافع عنها المختصون، ومن الأفضل الأخذ بها، كما هي أو تركها كما هي، ومن تقبلها بكل تمامها وصرامتها، فهو كاثوليكي، ومن يوازن، ويتذبذب، ويتأقلم مع الزمن ويتساهل، فيمكنه أن يطلق على نفسه أي اسم شاء، لكنه لن يكون أمام الله وأمام الكنيسة إلا عاصيًا خائنًا «[٣].

لقد انتشرت هذه الحركة في صفوف الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية على السواء، فلقد عرفها أحد الأساقفة الكاثوليك بأنها: «كنسق عام ترمي إلى إعادة تشكيل، أو تحديد كافة مجالات الحياة وفقًا للكاثوليكية»، وفي إحدى الموسوعات الفرنسية (موسوعة كييه الصادرة عام ١٩٦٩م) تعني: «مذهبًا لبعض علماء

---

(١) د/ يوسف أحمد الحسن: الاتجاهات الصهيونية في الحركة المسيحية الأصولية في الولايات المتحدة الأمريكية، رسالة دكتوراه في قسم العلوم السياسية -كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، بإشراف أ.د/ إبراهيم درويش، ١٩٨٨، ص١١.
وقد نشرت بواسطة مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان: البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي الصهيوني: دراسة في الحركة المسيحية الأصولية الأمريكية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (١٠)، ط١، ١٩٩٠م، ص١٠، ١١.

(٢) مراد وهبة: المعجم الفلسفي (م، س) ص٧٥، ٧٦.

(٣) يراجع: د. زينب عبد العزيز: الحداثة والأصولية (م، س) ص ٧٥، ٧٦.

اللاهوت البروتستانت المتمسكين بأصول العقيدة على عكس الحداثيين، ويؤمنون بتنزيل النصوص الإنجيلية»[١].

وعلى حد توصيف المستشرق الألماني المعاصر فريتس شتيبات[٢] للأصولية بأنها تجمع بين اتجاهات ثلاثة، وهي:

«أ- **الشمولية**: وهي مفهوم مأخوذ عن الكاثوليكية، وتعبر عن وجهة النظر التي تقول: بأن جميع الأسئلة التي تطرحها الحياة الخاصة والعامة تتوافر الإجابات عنها في العقيدة، أو بالأحرى في تعاليم الدين، أو الأيديولوجية.

ب- **النصوصية**: أي: الرأي القائل بأن النصوص المقدسة ينبغي ألا تمس، وينبغي أن تفهم فهما حرفيًّا أو لفظيًّا.

ج- **الانحياز المطلق**: أي: رفض أي مناقشة للمبادئ التي يعتنقها الأصولي، والتعصب تجاه أي وجهة نظر أخرى مخالفة»[٣].

والأصولية الكاثوليكية ترفض الاتجاهات الحداثية من الأساس، وتؤكد على خلو العقيدة المسيحية من الأخطاء، وعلى الإيمان الحرفي للكتاب المقدس، وترجع انتشار الفجور، والخمور، وكثرة الجرائم، وزيادة نسب الطلاق، وقلة رواد الكنائس من جموع الشعب، ونشوب الحروب، والصراعات إلى فتنة الحداثة.

ومن خلال الواقع التاريخي يمكن القول بأن الأصولية البروتستانتية شاعت، وانتشرت في الولايات المتحدة الأمريكية متمركزة حول نقاط خمسة أساسية، وهي: «اعتبار النصوص الإنجيلية نصوصًا منزلة الإيمان بألوهية المسح؛ والإيمان بمولده

---

(١) يراجع: (م، ن) ص٧١، ٧٢.

(٢) من مواليد ١٩٢٣م، في مدينة كيمنتز بألمانيا، العميد الأسبق لمعهد العلوم الإسلامية بجامعة برلين الحرة من ١٩٦٩م إلى ١٩٨٨، والأمين العام السابق لجمعية الاستشراق الألمانية، رئيس بعثة معهد جوتة لتعليم اللغة الألمانية في القاهرة من سنة ١٩٥٥م إلى سنة ١٩٥٩م، مدير المعهد الشرقي التابع لجمعية الاستشراق الألمانية في بيروت من أكتوبر ١٩٦٣م إلى سبتمبر ١٩٦٨م، له العديد من البحوث والدراسات والمقالات عن التاريخ العربي الحديث، والتاريخ الإسلامي يراجع في ترجمته: فريتس شتيبات: الإسلام شريكًا، دراسات عن الإسلام والمسلمين، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، الكويت، عالم المعرفة (٣٠٢)، صفر ١٤٢٥هـ - أبريل ٢٠٠٤م، ص٢٠٥.

(٣) انظر: فريتس شتيبات: (م، س) ص٧٩ ، ٨٠.



العذري؛ والإيمان بمعنى، وأهمية الفداء في وفاة يسوع، والثقة يقينًا في عودة المسيح قريبًا؛ ليحاكم البشر»[1].

أو بتفصيل أكثر هي تؤمن بمعتقدات، وأشياء، وأحداث جرت في الماضي، ومن أهمها:

١- اختيار الله لليهود كشعب مفضل ومختار.

٢- اختيار فلسطين كمكان لعبادة الله، وموقع لمملكة إسرائيل.

٣- معاقبة الله لليهود لمخالفتهم تعاليمه.

٤- ومع ذلك فإن الله لم يخلف وعده لشعبه المختار.

٥- أرسل الله المسيح لإنقاذ العالم، وقد رفضه اليهود في ذلك الوقت.

وكذلك معتقدات وأحداث قادمة، وهي:

١. أن خطة الله تتضمن العودة الثانية للمسيح للتبشير بملكة الله.

٢. أن ذلك مشروط باستعادة إسرائيل كشعب مختار لأرضها الموعودة من أجل تمهيد المكان للمجيء الثاني للمسيح.

٣. إن إنشاء إسرائيل ١٩٤٨م، ووجود القدس كاملة تحت الحكم الإسرائيلي لأول مرة منذ أكثر من ألف عام، أبرز الإشارات الدالة على أن العودة الثانية على وشك الحدوث.

٤. اعتبار كل الأشخاص، والمجموعات، والدول التي تعارض وتناهض إسرائيل أعداء الله؛ لأنهم يعيقون النبوءات التوراتية»[2]، وهذه السمات انطبقت بصورة تفصيلية على الحركات الأصولية في الكيان المسيحي.

ومن اللافت للنظر مدى التقارب الواضح لهذه الحركات مع الاتجاهات الأصولية اليهودية، والتي قامت في الأصل كردة فعل يوصف بالشدة والقوة ضد حركة التنوير داخل الديانة اليهودية، ولعل هذا يفسر لنا بوضوح سر الدعم الكامل للحركة الصهيونية العالمية من قبل اليمين المسيحي الأمريكي، وكيف أن الأصولية المسيحية ترسخ وتعزز كل ما يمكن لليهود في فلسطين، فالشأن عقيدة قبل أن يكون سياسة ساعد على ذلك أن الحركة الأصولية في الولايات المتحدة، «وثيقة الصلة

---

(١) (ن، م): ص ٧٣.

(٢) د/ يوسف الحسن: (م، س) ص١٠- ١٢ بتصرف يسير.

بمواقع صنع القرار السياسي والاجتماعي في الولايات المتحدة، كما أن كثيرًا من هذه الحركات قد عززت مواقعها في أوساط المجتمع الأمريكي عمومًا؛ باستخدامها وسائل الاتصال الإلكترونية والتلفازية بصورة خاصة خلال العقود الأربعة الماضية»[1].

وما حدث في النصرانية من جمود وتطرف أدى إلى تطرف من نوع آخر لقد حدث مثله في صفوف الديانة اليهودية، ومن الضروري هنا التذكير بأن اليهود قد أثروا في حركة التنوير الغربية، ومن ثم في حركة الحداثة، ولقد كان للحركة الماسونية أثرها في تدعيم الثورة الفرنسية، وتدشينها لمبادئها الثلاثة، وكذلك في نشر أفكارها في أرجاء القارة الأوربية، ورغم ذلك فإن ظهور حركات دينية يهودية تطالب بالإصلاح الديني، وبضرورة مسايرة الفلسفات، والعلوم الحديثة، والعمل على تحكيم العقل، ونظريات العلم في المقولات الدينية أقول: إن ظهور مثل هذه الحركات كان بتأثير بالغ بحركة التنوير، والتحديث الغربي في الأساس، وبالفعل ظهرت حركة التنوير اليهودية -وقد سبقت الإشارة إليها-، والتي سميت بـ «الهسكالاه» بمعنى النهضة، واليقظة، والتفهم على يد موسى مندلسون[2].

---

(١) أنتوني غدنز: علم الاجتماع (م، س)، ص٥٠٩.
وحول الأصولية البروتستانية يراجع بصفة خاصة: جورج م. مارسدن: كيف تفهم الأصولية (م، س) ص١٩ وما بعدها، وأيضًا التحليل الدقيقة لهذه الظاهرة في الولايات المتحدة: يراجع: خوسيه كازانوفا: الأديان العامة في العالم الحديث (م، س) ص٢٠٥ وما بعدها، وكذلك في الدراسة التأصيلية لهذه الحركة يراجع: جورجي كنعان: الأصولية المسيحية في نصف الكرة الغربي، الجزء الأول في الدعوة والدعاة، بيروت بيسان للنشر، ط١، ١٩٩٥م، وأيضًا الدراسة التحليلية التي قام بها: جيل ليبل: ثأر الله، الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة: نصير مروة، قبرص، ليماسول: دار قرطبة للنشر، والتوثيق، والأبحاث، ط٢، ١٩٩٨م، ص٦٢ - ١٠٥، ١١٣- ١٥٢.
وعن رؤية النظر الحداثية لأخطار الأصولية المسيحية ينظر: كيمبرلي بلاكر (تحرير): أصول التطرف اليميني المسيحي في أمريكا ترجمة: هبة رؤوف، تامر عبد الوهاب، مراجعة: هبة رؤوف القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، طبقة خاصة لمكتبة الأسرة بالتعاون مع المشروع القومي للترجمة المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦م، ص٢١ - ٩٠.

(٢) موسى مندلسون بن مناحم، ولد في ديسوى -ألمانيا، في ٦ سبتمبر ١٧٢٩م، ومات في برلين ٤ يناير ١٧٨٦م، وكان يعمل محاسبًا وتاجرًا يعد من أهم مفكري التنوير اليهودي، يراجع د/ عبد الوهاب المسيري الموسوعة الموجزة: اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣م، ج١ ص٢٥٣-٢٥٩، وانظر حسن ظاظا: الفكر الديني اليهودي أطواره ومذاهبه، دمشق، بيروت، دار القلم، الدار الشامية، ط٤، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٢٦٥.

لقد أرسى موسى مندلسون حركة التنوير اليهودية الهسكلاه التي «قدمت اليهودية كديانة عقلانية مناسبة للحداثة، فعلى جبل سيناء كشف الله عن نفسه من خلال نظام قانوني، وليس مجموعة من العقائد، وهكذا يعني الدين اليهودي بالأخلاقيات فحسب، ويترك العقل حرًّا بالكلية»[1].

لقد كان دعاة هذه الحركة «يؤمنون بالعقل، وتقبل الواقع التاريخي، ومن هذا المنطلق هاجموا التراث الديني المغرق في الغيبية، والتخلف، واللاتاريخية كفكرة المسيح الملك من نسل داود الذي سيأتي لجمع شتات المنفيين، ويعود بهم إلى صهيون[2]، ويحطم أعداء إسرائيل، وأسطورة العودة، كذلك حولوا فكرة جبل صهيون إلى مفهوم روحي على غرار المدينة الفاضلة التي لا وجود لها»[3].

وهي بذلك تصبح تحولاً كبيرًا في بنية العقيدة اليهودية، ويعتبر بعض الباحثين أن سبب هذا الأمر هو اقتناع هؤلاء الدعاة من اليهود أن السبيل الأوحد أمام اليهود في الغرب للخلاص من معاناة حياة الاحتقار، والمذلة، والصغار، هو الانصهار المطلق في الحداثة الأوروبية، والخروج من حياة العزلة، وحياة الغيتو[4] المغلقة، واللحاق بركب الحضارة الغربية، والاندماج في حركة التنوير، وذلك بالدعوة إلى دين إنساني، وأخلاق عالمية، تسقط من الاعتبار خطوط التمايز بين الأديان، وتبشر بالمساواة للجميع»[5].

ومن أجل الوصول إلى هذه الغايات الحداثية وضعت الحركة مجموعة من المبادئ العامة التي سارت عليها، والتي من أهمهما ما يلي:

---

(١) كارين أرمسترونج: تاريخ الكتاب المقدس (م، س) ص ١٣٩.

(٢) صهيون: نسة ترجع إلى جبل صهيون بأرض فلسطين.

(٣) عبد المجيد همو: الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات، مراجعة إسماعيل الكردي، بيروت: الأوائل، ط٢، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص١٩٠. وأيضًا انظر: د/حسن ظاظا: (م، س) ص٢٦٤.

(٤) الجيتو: لفظ يعبر عن حالات العزلة اليهودية من خلال وجودهم داخل الجيتوات القسرية في أوربا ابتداءً من أواخر عصر النهضة، وهي أحياء خاصة كانوا يسكنونها وحدهم منعزلين عن المجتمع.
يراجع: د. عبد الوهاب المسيري: الموسوعة الموجزة... (م، س) ج١ ص٥٦.

(٥) د/ عرفان عبد الحميد فتاح: الفكر الديني المعاصر وتحديات الحداثة، مجلة إسلامية المعرفة (بيروت) السنة السابعة، العدد (٢٦) خريف ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص٣٣ بتصرف.

أ- الإيمان الكامل والقناعة التامة بتعاليم حركة التنوير الأوروبية، ونتائج الكشوفات العلمية الحديثة، والنزعات الإنسانية ذات المضامين العالمية، والأخلاق الفطرية التي يدركها العقل الإنساني باستقلال عن الوحي.

ب- الأخذ بنتائج ومستلزمات المنهج الوضعي في الدراسات التاريخية، ومن ثم القول بتاريخية التوراة، وتاريخية الأحكام الشرعية باعتبارها أحكامًا لا تنسجم مع مطالب الحياة الحديثة.

ج- الدعوة إلى الانصهار التام، وغير المشروط في حضارة الغرب المسيحي وثقافته، وإسقاط المظاهر الدالة على خصوصية الهوية اليهودية، أو الإدعاء بمقولة الانتخاب الإلهي لبني إسرائيل، وعقيدة انتظار المنقذ الإلهي المخلص لبني إسرائيل، وإبطال سنة الاختتان اليهودية، وأحكام الحلال والحرام من المأكولات...»[1].

يقول د. عبد الوهاب المسيري:

«ويمكن القول: بأن جوهر مشروع اليهودية الإصلاحية محاولة نزع القداسة عن كثير من المعتقدات الدينية اليهودية، ووضعها في إطار تاريخي، وذلك حتى يتسنى التمييز بين ما هو مطلق متحرر من الزمان والمكان، وبين ما هو نسبي ومرتبط بهما، وهي عملية نجم عنها تضييق نطاق المطلق، والمقدس، وتوسيع نطاق النسبي حتى يتمكن أعضاء الجماعات اليهودية من المشاركة في الإيمان بالمطلقات القومية، والصناعية، والمادية في مجتمعاتهم الحديثة.

ولذا، عدَّل الإصلاحيون فكرة التوراة، فهي بالنسبة لهم مجرد نصوص أوحى بها الإله للعبرانيين الأولين، ولذا يجب احترامها كرؤى عميقة، ولكنها يجب أن تتكيف مع العصور المختلفة»[2].

وعلى هذا فهي دعوة لإفقاد الشريعة سلطتها الإطلاقية، والأخذ بمعطيات، وروح العصر كنموذج إرشادي في أمور الحياة، وهو الأمر الذي تطور فيما بعد

---

(١) (ن، م): ص ٣٣ وما بعدها، وأيضًا د/ علاء الدين حسين رحال: الاتجاهات الإصلاحية في اليهودية والمسيحية والإسلام، مجلة «التجديد» ماليزيا: مجلة فكرية نصف سنوية، تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة (٨) العدد (١٥) يناير ٢٠٠٤م - محرم ١٤٢٥هـ، ص٦٠، ٦٥، بتصرف.

(٢) د. المسيري: الموسوعة ... (م، س) ج١ ص١٤٨.

في الحركة اليهودية الليبرالية، والتي تنطلق من أن الإنسان هو المرجع لا العقيدة الدينية، فالعهد القديم في وجهة نظرها مجرد اجتهاد بشري، وليس وحيًا إلهيًا، ومن حق كل يهودي أن يدرس العقائد والممارسات اليهودية، ثم يختار ما يحلو له منها، فاليهودي هو الذي يحدد شكل اليهودية التي يؤمن بها، ويحدد مكوناتها»[(١)].

وهكذا تمثلت حركة الأنوار اليهودية خط حركة التنوير الأوروبية، وكانت لها ملامحها وآثارها، من ضرورة نشر الديمقراطية، والتعليم العلماني، «فقد كان دعاة التنوير يرون أن التعليم العلماني السبيل إلى تحديث اليهود، ودمجهم، وعلمنتهم»[(٢)].

بالإضافة إلى الدعوة إلى الاختلاط بين الجنسين، والزواج المختلط، وإقامة الشعائر باللغات القومية، والفصل بين الدين اليهودي، والقومية اليهودية، (بمعني: أن الهوية القومية اليهودية غير مرهونة بالديانة) ، والخروج من الجيتو، والتحرر من سلطان الحاخامات فـ «الهسكلة» تُعتق من وصاية الحاخامات، وتحضر الأذهان للخروج من الغيتو»[(٣)].

وأكدت الحركات التنويرية والعلمانية والإلحادية اليهودية على ضرورة الإيمان بالقيم الإنسانية، ومبادئ الديمقراطية، والانفتاح على ثقافات الأمم الأخرى، وغير ذلك من القيم العلمانية[(٤)].

فكان من رود الأفعال على هذه الحركة الحداثية المنفحتة على روح العصر -كما يقولون- ظهور الحركات الإصلاحية الداعية إلى التوفيق بين الحداثة، والتعاليم الدينية مع رفض الذوبان والانصهار في الثقافة الغربية المسيحية، ومع المطالبة

---

(١) (ن، م): ج٢ ص١٥٠.

(٢) عبد الوهاب المسيري: (م، س) ج١ ص٢٥٧.

(٣) جيل كبيل: ثأر الله... (م، س) ص١٥٩. وما بين القوسين من كلامي للتوضيح.

(٤) للمزيد حول حركات التنوير والعلمانية والإلحاد اليهودي يراجع: اليهودية رؤية في الصراع بين العلمانية والدين: يعقوب ملكين، ترجمة: د أحمد كامل راوي، مراجعة د. عبد الوهاب وهب الله، تقديم د. زين العابدين أبو خضرة. القاهرة، نشر مركز الدراسات الشرقية بجامعة القاهرة. سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد (٣٢). ط١، ٢٠٠٥م، ص ١١ وما بعدها .

بضرورة التميز بين ما هو ثابت، وأصيل، وموحي به في اليهودية، وبين ما هو عرضي، وثانوي، ومتغير يمكن تجاوزه وإلغاؤه، وخططوا لمحاربة الحداثيين اليهود بخطط وطرق عديدة منها وجوب الهجرة من أماكنهم، وعدم الاختلاط بهم، فرارًا من الضياع، وحفاظًا على الدين.

بالإضافة إلى الاتجاه الأصولي الرافض رفضًا مطلقًا للحداثة ومعطياتها، ولفلسفة التنوير وتعاليمها، وعُرِّفت الأصولية اليهودية بأنها: «الإيمان بأن الأرثوذكسية اليهودية، القائمة علي التلمود البابلي، وبقية الكتابات التلمودية، ومجمل الشريعة اليهودية ما زالت صالحة، وسوف تظل كذلك أبدًا، وأن مرجعية الكتاب المقدس نفسه ترجع للتفسير الصحيح له في التلمود»[1].

وقد أكدت هذه الحركة الأصولية، أو هذا الاتجاه الأرثوذكسي على ما يلي:

أ- التشديد على أنه لا حياة روحية ذات مضمون، يرتجي لليهودي خارج التعاليم التوراتية، والتقاليد المتبعة التي يجب توكيدها أولا، وأخيرًا باستمرار.

ب- الاعتقاد الراسخ في التوارتين المدونة، والشفوية، وباعتبارها معًا وحيًا إلهيًا لا يتطرق إليهما، ولا علم يطلب أو يتبع من خارج نطاقهما.

ج- إن الدعوة إلى التجديد للانسجام مع روح العصر، ومطالبه في زمن سمته التحولات المتسارعة، ومن غير التزام بقواعد ضابطة ومحكمة تحدد المقصود من التغيير، وتحدد مجاله جهد عبثي لا ينتهي إلا إلى نتائج مدمرة، لا يمكن التنبؤ بمخاطرها»[2].

وعلى هذا فقد حدثت إدانة كاملة من جانب الاتجاهات الأصولية لهذه لحركة التنوير اليهودية «فقد أدان اليهود الصراطيون (الأرثوذكس) حينها هذه الأيديولوجة إدانة ضارية؛ إذ رؤوا فيها ابتعادًا عن الشريعة»[3]، وقالوا: «بما أن اليهودي المؤمن

---

(١) إسرائيل شاحاك /نورتون ميزفينسكي: الأصولية اليهودية في إسرائيل، ترجمة: ناصر عفيفي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٤م، ج ١ ص ٣٣ بتصرف يسير جدًا.

(٢) د/ عرفان عبد الحميد فتاح: (م، س) ص٣٧، وأيضًا د/ علاء الدين رحال (م، س) ص٦٤، ٦٥، بتصرف.

(٣) جيل كيبل: (م، س)، ص١٥٩.





يعـرف بملائمة، وموافقة العقد الذي أمضنياه مع الله مـن سيناء، فإنه لا يستطيع أن يقيم في الحداثية الدنيوية»[1].

وأخـذت هذه الحركات الأصوليـة بالتضييق على دعـاة الحداثة، والإصلاح في شئـون الحيـاة الدينية لليهود، ومن بـاب معالجة الأمور ظهرت الحـركات الكثيرة المناهضـة داعية إلى الخلاص اليهـودي بالمعنى القديم من إقامة وطن قومي يجمع اليهود، وبناء الهيكل، وغير ذلك من المعتقدات القديمة مع الأخذ بالوسائل العلمية، والتحديـث، والعلمنة بالقدر الذي يخدم الحركـة. فالخلاصة: الحداثة نتجت من خـلال أزمـة المؤسسات الدينية في الغـرب (اليهودية والنصرانيـة)، وفي حين أن أصحابهـا أرادوا لها أن تكون طوق النجـاة من مشكلة الدين في الغرب، صارت هي بذاتهـا بداية أزمة جديدة، بمعنى: أنها رفضت الديـن، ولم تحل مشكلة التدين في العـالم الغربي، أي: لم تكن بديلًا مقنعًا للإنسان الغربي بحيث تجيب الحداثة علي الأسئلـة الدينية التـي تشغل عقول البشر، وهذا ما تـراه مفصلًا في موضوع الأزمة الروحية.

ثالثًا: الحداثة والأزمة الروحية:

لقد أفضت منظومة الحداثة إلى صناعة أزمة روحية على مستوى الفرد والجماعة، في الكيان الغربي، وهذه هي النتيجة الطبيعية لهذه المنظومة، فلا غرابة في الأمر.

وحقيقـة إن الاعتراف بهذه الأزمة الروحية أمـر منتشر في المناخ الغربي، وهذا يـدل علـى أن الجانب الروحي من غـير المستطاع إخماده في النفـس البشرية، فهو مكون رئيسي من مكوناتها، والفطرة غالبة غير مغلوبة.

وفي عبارة دالة يقول أحد الباحثين الغربيين: «لقد نسينا في نشوة التقدم المادي أننا نملك، أيضًا حياة داخلية، وعقلًا، وروحًا... لقد تركناها في جوعها أنها تطالب، وستطالب غدًا بإلحاح؛ بأن تؤخذ بالحسبان من جديد»[2].

---

(١) جيل كبيل: ثأر الله... (م، س)، ص ١٦٠.

(٢) رينيـه هويغ - إديزاكو إيكيـدا: شرق وغرب: حوار في الأزمة المعاصرة، ترجمة: عيسى عصفور، سلسلة دراسات فلسفية (١٩)، دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ط١، ١٩٩٥م، ص٢٢.

لقد أثبت التقدم العلمي وجود قوة تتحكم في حواسنا المادية، وتسيطر على سائر تصرفاتنا، ووجود الجانب الروحي، فالإنسان باعتراف علماء القرن العشرين مكون من جسم وروح بعد أن سيطرت النظرة الحداثية القديمة القائلة بعدم وجود إلا المادة والقوانين الطبيعية، فمن خلال نظرية النسبية، وما تلاها من نظريات علمية تقوضت النظرية القائلة: إن الكون مادة، وأن الزمان والمكان لا يفنيان، فأكدت فيزياء القرن العشرين على أن الفكر يقوم بدور جوهري في الكون، وإني أشارك أستاذ الفلسفة روبرت م. أغروس[1]، وأستاذ الفيزياء النظرية جورج ن.ستانسيو[2] تعجبهما حيث قالا: «فلو قُدِّر للمادية أن تصادف نجاحًا في أي مكان لتوقع لها المرء أن تنجح في مجال دراسة المادة ذاتها»[3]. لقد أبطل العلم الحديث النظرة الحداثية القديمة التي تقول: بأن العقل البشري لا يستطيع أن يختار بحرية؛ لأن المادة لا تتصرف إلا بضرورة ميكانيكية، وهذا هو السبب في نزوع التوجهات الحداثية إلى تفسير تصرفات الإنسان بلغة الغريزة، والفسيولوجيا، والكمياء، والفيزياء، وغير ذلك من التوجهات المادية.

فالنظرة الجديدة تفترض وجود عنصرين جوهرين في الإنسان: الجسم والعقل، وتؤمن بوجود الروح[4]. يقول أحد علماء الفيزياء: «إن العقيدة الأساسية للمذهب المادي هي أن الحقيقة كلها تكمن في المادة، وهذا الرأي كان مقبولاً بعض القبول في آخر القرن الماضي غير أن أمورًا حدثت في هذه الأثناء تكذب هذا الرأي «كما أعلن الفيزيائي فيرنر ها يزنبيرغ[5] أن» الفيزياء الذرية المعاصرة قد نأت بالعلم عما كان يتسم به من اتجاه مادي في القرن التاسع عشر»[6].

وفي مقال بالغ الأهمية في هذا الشأن قد اعتمد على نتائج الاستقصاء العالمي

---

(١) أستاذ الفلسفة في جامعة سانت آنسيلم، دكتوراه في الفلسفة من جامعة لافال بكندا.

(٢) أستاذ الفيزياء النظرية ورئيس قسمي العلوم والرياضيات في ماجدلين كوليج، دكتوراه في الفيزياء النظرية من جامعة ميشيغن بالولايات المتحدة الأمريكية.

(٣) روبرت م. أغروس، جورج ن.ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، (م، س) ص ٢٣.

(٤) (ن، م): ص ١٩ – ٢٣.

(٥) (١٩٠١-١٩٧٦) فيزيائي ألماني من واضعي نظرية الكم، عمل أستاذًا للفيزياء بجامعة ليبتزيغ، ومنح جائزة نوبل في الفيزياء لعام ١٩٣٢م لأبحاثه في الفيزياء النووية، ونظرية الكم .

(٦) (ن، م): ص ١٦.



للقيم، والمعتقدات، أوضح مدى تعمق الحاجة إلى الجانب الروحي حيث يَخلُص المقال إلى تقرير الآتي: «إن الحاجة إلى إيجاد إجابات عن الأسئلة الروحية المتعلقة بحقيقة الوجود، وماهية المستقبل (لماذا نحن هنا؟ وإلى أين نحن ماضون؟) لا تتلاشى، وتموت في المجتمع ما بعد الصناعي، فمن الأرجح أن تبقى الاهتمامات الروحية دائمًا جزءًا من التطلع البشري.

وفي الحقيقة يثبت استقصاء القيم العالمية ازديادًا قويًّا في اهتمام الناس، بمسألة معنى وجدوى الحياة، في معظم المجتمعات الصناعية المتطورة»(1).

وفي سياق الفقر الروحي الناتج عن فلسفة الحداثة، يقول أحد النقاد: «إنه بالرغم من إنجازاتها السياسية والاجتماعية، تركتنا الحركة الإنسانية فقراء ثقافيًا، ومفلسين روحيًا، فالإله ميت، وتم التأكيد على أن القيم الأخلاقية والروحية نسبية تمامًا، ومصاغة اعتباطيًا، فلا تجد النفس والروح عزاءً، ولا زادًا، وراحت العلاقات الشعبية، والأوامر التقليدية تضعف وتنهار، والفردية النرجسية متفشية، ونجد الحضارة الغربية نفسها منزلقة بإصرار نحو الانحلال»(2).

وعن الحيرة التي أصابت مجتمع الحداثة، يقول أحد النقاد الغربيين: «ورُحل الحداثة هم نحن تعبون من الحركة التي لا تكف، التي فرضها عليهم التطور عبر قرنين، ولنا أمل في الخلود قليلًا إلى بعض الراحة... وهل يمكن القول بأنه لا توجد راحة سوى في النوم؟ وأن القلق الإنساني أصبح منذ زمن طويل يجري جوفيًا ملازمًا لعالمنا.

---

(1) وين إي بايكر - رونال إنجل هارت: تحرى العصرنة للقيم التقليدية، من يخشى دونالد ماكدونالد؟ ترجمة: د. عدنان جرجس، مراجعة، د. خالد الثوري (الكويت) مجلة الثقافة العالمية، العدد ١١٠ يناير، فبراير ٢٠٠٢م، ص٧٢.
- واستقصاء القيم العالمي يعد أضخم تحقيق أنجز حتى الآن بالنسبة لإحصاء المواقف، والقيم، والمعتقدات حول العالم، وهو حصاد دراسة للقيم، والمعتقدات الموجودة في خمسة وثمانية مجتمعًا، دامت لمدة عقدين من الزمن، من ١٩٨١ - ٢٠٠١م، بإشراف معهد البحوث الاجتماعية، جامعة ميشيغان، وعنوانه على شبكة المعلومات هو: http://wrs.isr.umich.edu

(2) ديفيد تريس: في مقال له بـ: مجلة الفكر العربي (بيروت) معهد الاتحاد العربي، ترجمة: هيثم فرحت، العدد (٢٨) السنة (١٨) ربيع ١٩٩٧م، ص١٤٤:١٣٨.

نحن في الغرب أمامنا ثورة علينا إتمامها، وهذه الثورة لا تتمثل في إنجاز نظام سياسي، وإنما روحي، فلن يفيد بشيء بكاؤنا على أزمة التنوير، ولابد من القبول بأننا وصلنا اليوم إلى نهاية العصر المؤسس للقوة الغاشمة»[1].

وفي أسلوب ساخر يقول أحد النقاد: «إن عصرنا مهما قيل عصر مؤمن متدين، وربما كان أكثر تدينًا من جميع العصور الأخرى، وكل ما في الأمر أنه لم يجد بعد الإله الذي يمكن أن يعبده»[2].

وما أصدق تحليل إريك فروم[3] للأزمة الروحية من جراء الحداثة حيث يقول: «وأما اليوم فإن انعدام الإيمان، إنما هو تعبير عن اليأس، والاضطراب الشديد»[4].

ولهذا كان القلق والتوتر أكبر إفرازات العصر الحداثي: «إن القلق سمة من أوضح سمات عصرنا بدون أي ريب»[5].

وتؤكد الإحصائيات على كثرة حوادث الانتحار في العالم الغربي: «لقد اتسم العالم الحديث بالكثير من الظلمات، والحيرة، وفقدان القداسة، وربما أيضًا بزيادة هائلة في عدد المرضى العصبيين والانهيارات العصبية في عصرنا، وفي استطاعتنا أن نتعقب ذلك عائدين إلى فقدان الإيمان بوجود أية خطة غاية، أو خطة لمسار العالم»[6].

---

(١) جان ماري جونيو: نهاية الديمقراطية، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٩٥م، ص١٧٨، ١٧٩.

(٢) دينيه هويغ (وآخر): (م، س) ص٢٢ وما بعدها.

(٣) ولد في ألمانيا ١٩٩٠م، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة، واشتغل بالتدريس في جامعات المكسيك والولايات المتحدة، كان أستاذ العلم في جامعة نيويورك، نقل في أواخر حياته إلى سويسرا، ومات عام ١٩٧٩م، وله العديد من المؤلفات منها: المجتمع السليم، أغلال الوهم، ثورة الأمل.

(٤) إريك فروم: الإنسان لنفسه، ضمن: أدريين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة: محمود محمود، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر (نيويورك)، ط١، ١٩٦٣م، ص١٩٦.

(٥) رينيه هويغ: (م، س)، ص٧٤.

(٦) ولترستيس: الدين والعقل الحديث: ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٩٨م، ص١٢٠.

وبفقدان الغذاء الروحي السليم تعمقت المطالب المادية البحتة في النفس الغربية، يقول جان ماري بيلت[1] في دراسة هامة في هذا الصدد: «وأبدى معاصرونا دأبًا عجيبًا على التعويض عن فقدان مركزهم الروحي بالعودة إلى حيوانيتهم وسط جو من الصخب والابتهاج، وارتفع شأن الجسد، وأصبح العمل على استمراره عملًا مجزيًا، وراجت سوق الصور العارية، وغدت الثياب تلتصق بالأجساد لتبدي مفاتنها»[2]، ومن الممكن أن تربط بسهولة بين هذه النتائج وبين الأصول الحيوانية للإنسان حسب المزاعم الدارونية، ويعلل المفكر الغربي أريك فروم كثرة الانتحار في المجتمعات الغربية إلى الإحساس بفشل النظام الحياتي، فيقول: «الانتحار كثير للإحساس بأن الحياة فاشلة، كالتاجر حين يعلن إفلاسه»[3].

لقد أحاط اليأس والشعور بالإحباط، أو كما يسمى «الاغتراب»[4] بمجتمع الحداثة بصورة واضحة، فحقًا: «في حقبة الحداثة عانى الفرد المعاصر من إحساس مخيف بالعزلة واليأس، وبإدراك للانقطاع الهائل عن الماضي»[5].

رابعًا: الحداثة وأزمة القيم:

لقد تفاقم في المناخ الحداثي هجر الأخلاق الإنسانية الرفيعة، ويحق القول: بأن مجتمع الحداثة فارغ من الأخلاق، والقيم النبيلة في الجملة، فمنظومة الحداثة تخلو من الأخلاق تمامًا، إلا أخلاق المنفعة واللذة -إن صح التعبير-، وهذا واضح من خلال الحروب العالمية التي نشأت في أحضان المذهب الحداثي، وما تطور منه، وفي هذا يقول روبرت آرتيجاني: «إن الحرب قد كشفت اللثام عن التصدع المعيب

(١) أستاذ البيولوجيا النباتية وعلم العقاقير -جامعة متيز- فرنسا.

(٢) جان هاري بيلت: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، ترجمة: السيد محمد عثمان، الكويت: عالم المعرفة العدد (١٨٩) ربيع الأول ١٤١٥هـ - سبتمبر ١٩٩٤م، ص٣٥.

(٣) إريك فروم: المجتمع السليم، ترجمة: محمود محمود، سلسلة الفكر المعاصر، القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٦٠م، ص١١٦.
وللمزيد عن ظاهرة الانتحار في المجتمعات الحداثية، انظر: جان ماري جونيو: (م، س)، ص٨٠.

(٤) الاغتراب: هو الحالة السيكو اجتماعية (النفسية الاجتماعية) التي تسيطر على الفرد سيطرة تامة تجعله غريبًا وبعيدًا عن بعض نواحي واقعه الاجتماعي. انظر: دينكن ميشيل: معجم علم الاجتماع، (م، س) ص٢٠، ومراد وهبه: المعجم الفلسفي (م، س)، ص٨٠.

(٥) ديفيد تريس: (م، س)، ص١٣٩ - ١٤٤.





-والنقص الخطير في العلم الحديث المتفكك عن القيم -، فلقد أتاح لنا العلم المعرفة، وراح يجعل منا عمالقة تكنولوجيين، لكنه لم يقدم لنا إرشادًا أخلاقيًا، مخلفًا إيانا أقزامًا في الأخلاق، غير أنه بانفكاك القيم عن الواقع تكون باكورة فكر القرن العشرين قد فتحت الباب لعربدة أيديولوجيا لا كابح لها»[١].

لذلك أفصح هانز كينغ[٢] في إعلان عالمي عن الواقع الأخلاقي المتردي في ظل منظومة الحداثة، فيقول في أسى وحسرة: «عالمنا اليوم في محنة وكرب السلام يفوتنا... والكوكب يتعرض للدمار... والجيران يعيشون في خوف... نعم نحن نشجب سوء استغلال أنظمة الأرض البيئية... نحن ندين الفقر المعيق لفرص الحياة... نحن نشجب الفساد الاجتماعي لدي الأمم.

إننا نؤكد على اشتمال التقاليد الدينية على قيم تعد بحق جوهرها ولبها، وتشكل أساسًا لمنظومة خلقية على مستوى الكون...»[٣]، وفي الحقيقة أن أزمة الأخلاق هذه أزمة متشعبة، ولها من الآثار الواضحة على المستوى الفردي والجماعي؛ لذلك يرى أحد الباحثين «أن الاستنارة قد قتلت الإنسان؛ لأن النسبية، والفردية، وهدم الكيانات القرابية، مع ما يضاف إليها من نمو للمدن، والحياة المدنية، قد أدى إلى وجود المسافة الاجتماعية بين الأفراد، تلك المسافة التي سمحت بالقسوة، وأثمرت الحروب العالمية، ووصمتها بالإبادة، والتطهير العرقي في العقود المختلفة، وأن الحداثة أفرزت تحول الظاهرة الإنسانية من مجتمع مترابط إلى مجتمع تسود فيه (قيم من غير أخلاق)، أو (أخلاق من غير قيم)، أيها شئت»[٤].

إن انعكاسات الأزمة في المنظومة الحداثية قد شملت كل شيء، فمن ضمن ذلك

---

(١) روبرت آرتيجياني: (م، س)، ص ١٢٤.

(٢) فيلسوف سويسري معاصر، صاغ بيان بعنوان: «نحو أخلاق عالمية» إعلان عالمي، ووقع عليه ٢٠٠ باحث لاهوت في مؤتمر عالمي للأديان، بشيكاغو من ٢ - ٤ سبتمبر ١٩٩٣م.

(٣) هانز كينغ: نحو أخلاق عالمية... إعلان عالمي صادر عام ١٩٩٣م -مجلة التسامح - فصلية فكرية إسلامية، سلطنة عمان، مسقط: وزارة الأوقاف والشئون الدينية، السنة (٢) صيف ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص٥٨.

(4) zygmunt Bauman, l.fe in fragments: Essay silpost modern morality, oxford; Black well, 1995.

انظر: هبه رؤوف (م، س) ص١٤٦، ١٤٧.

أن نظام العمل، وأوقات الفراغ في المجتمع الحداثي تعبر عن أزمة قيم واضحة؛ فلقد أصبح العمل «مجرد وسيلة للحصول على المال»[1]، وقد سبقت الإشارة إلى مشكلة الأرق باعتباره المشكلة الأساسية للعمال في النموذج الحداثي مما نتج عنه العديد من الظواهر المرضية، كما هو معلوم.

بالإضافة إلى أنه في ظل غياب منظومة صالحة للقيم في الإطار الحداثي، أصبحت مجالات العمل مفتوحة، لأي عمل يدر ربحًا بغض النظر عن نوعه، واتجاهاته الأخلاقية، وبذلك انتشرت الأعمال المنافية للأخلاق الحسنة في نطاق العمل الحداثي، ومن الأمثلة البارزة على ذلك انتشار الاتجار في المخدرات، وكذلك في مجالات الدعارة باختلاف أشكالها وأنواعها[2].

وأما عن أزمة الفراغ في المجتمع الحداثي، فيقول إريك فروم: «لقد اقتضى نظام العمل الحديث الإقلال من ساعات الاشتغال، والإكثار من أوقات الفراغ للموظفين والعمال» -ثم يتساءل-، «فهل هيأنا لهم ما يشغل هذا الوقت الفائض بما يفيد أو ينفع إنهم يقتلون الوقت في لهو لا يجدي، ويتسرب الملل إلى نفوسهم، ويتثاقل عليهم الزمن في سيره»[3].

وهذا الملل المتسرب إلى النفوس، وكذلك الشعور بثقل الزمن في مسيرته مع عدم الإيمان بحياة أخرى. هو الذي يقود إلى اللهو الحداثي من أوسع مداخله؛ بحيث يخترع تحويل الأشياء إلى أدوات للمتعة العبثية، واللهو الخبيث من أجل تصريف الملل، وإذهاب الهم، وفي هذا الإطار يقول فروم: «إن السينما، والراديو، والتلفزيون، والمباريات الرياضية هي حيل، ومخارج يهرب إليها المرء من واقعه»[4].

وسماها جاك ألول بـ«عالم الإلهاء، وتقديس، وعبادة النجوم والأبطال»، واعتبر

(١) إريك فروم: (م، س) ص٧٦، ١٣٦.

(٢) يراجع في مسألة تجارة المخدرات وتهريبها: أمير سالم (وآخ): خرافة التنمية (م، س) ص٧٧، ويراجع في مشكلة الدعارة بشتى أصنافها: منظمة الصحة العالمية: الإيدز، جنيف: نشر منظمة الصحة العالمية (سويسرا) ط١، ١٩٩٤م، ص٨٤ وما بعدها.

(٣) إريك فروم: (م، س) ص٨.

(٤) (ن، م): ص ١٥.

المباريات الرياضية مجرد تسلية، وخداع، وإيهام، وحيل حواة اجتماعية تمارس على الأفراد»[١].

إن الناظر إلى مجمل النظام الحداثي في جده ولعبه، وفي عمله ولهوه، يطالع -عيانًا- صناعة لمجتمع الاستهلاك، وهو ما عمقته، وعززته، ووصلت به إلى نهاياته القصوى تطورات الحداثة؛ وصولًا إلى ما بعد الحداثة والعولمة.

ومفهومٌ أن هذا ضار بالقيم إلى أقصى حد، لذلك يقول فروم: «إن طريقتنا في الاستهلاك تنتهي بنا، حتمًا إلى نهم لا يشبع، وجشع لا يقنع... إن إنسان العصر الحديث جشع، فاغر فاه لابتلاع ما تعرض السوق يجمع منه ما استطاع، ولا يكتفي بجمع ما يستغله، ويفيد منه فعلًا»[٢].

وفي عبارة أوضح يقول أحد الباحثين: «لقد عرفوا حضارتنا، وهم محقون في ذلك، وكأنها حضارة استهلاك... حضارة تستهلك... تبتلع... وتستنفد في العالم المحيط بنا الموارد التي تشبع حاجات جسدنا، بل شهواته ورغباته... فالغذاء أولًا، ثم الرفاه، ثم إنقاص الجهد، وأخيرًا ملذات الحواس الملذات التي تشغل أوقات الفراغ بشؤون الجنس... وهذا وحده يدل الآن على انحراف خطر، وعلى انحطاط الجانب الإنساني»[٣].

وهذا يدل دلالة واضحة على الفراغ القيمي الذي ملأ أجواء المناخ الحداثي.

وهذا التوتر القيمي يؤكده الدكتور ديفيد كورتن[٤] حيث يصف هذه الأزمة وتداعياتها، بأنها كفيلة لإخراج وصف الإنسانية عن عالمنا المعاصر، فكأنه عالم الغاب؛ بل ربما عالم الغاب أرحم من عالم الحداثة، فيقول: «نحن نعيش في عالم يعاني من أزمة واضحة (عالم التغير الغير إنساني)، والتدهور في النظام البيئي، والتوتر العنيف في النظم الاجتماعية»[٥].

---

(١) جاك ألول: خدعة التكنولوجيا (م، س)، ص٢٥٦، وكذلك ص٤٣٨، ٤٣٩.

(٢) إريك فروم: (م، س)، ص٩٩ - ١٠١، وكذلك له: الإنسان بين الجوهر والمظهر: (م، س)، ص٤٧.

(٣) رينيه هويغ: (م، س)، ص٢٩.

(٤) رئيس ومؤسس منتدى الشعوب والتنمية، ومستشار الوكالة الدولية للتنمية، وهو عضو سابق في جامعة هارفرد، حاصل على دكتوراه في فلسفة العلوم من جامعة ستانفورد، وهو أيضًا مستشار لمؤسسة فورد.

(٥) ديفيد كورتن: خرافة التنمية أو السوق العالمي لتجارة الجوع، إعداد وترجمة: أمير سالم، علاء غنام، القاهرة، نشر مركز الدراسات والمطبوعات القانونية لحقوق الإنسان، ط١، ١٩٩٤م، ص٦٢.



وفي ذات السيـاق نجـد إريك فروم يتباكى علـى القيم الإنسانيـة والاجتماعية التـي سادت في فـترة العصور الوسطـي، وأطلق على منظومة العلاقـات الإنسانية والاجتماعيـة في مجتمع الحداثة بـ» العلاقـة السوقية « أي: الخالية من نظام قيمي سليـم، فهـي قائمة على البعد المـادي النفعي فقط، فلا تنظـر بمنظار الرحمة، بل بمنظـار العملـة، وتشبع الجسد، وتجيع الروح، وهو تحليـل جيد في بابه حيث يقول: «وعلاقة الإنسان الحديث بأخيه الإنسان، ليست العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، ولكنها علاقة قائمة على الاستغلال... وهذا الفصل الذي حدث بين الإنسان وأخيه الإنسان قد انتهى بفقدان تلك الروابط الاجتماعية العامة التي تميزت بها العصور الوسطـي، إن المجتمع الحديث يتألف من أفراد كل منهم غريب عن الآخر تربطهم معًـا مصالح....»[1]. هذه الغربة التي عـبر عنها إريك فروم يشعر بها كل من تمثل مبادئ الفكر الحداثي غربًا وشرقًا .

إن هـذه القيم الحداثيـة -إن صح التعبـير- هبطت بالكيان الإنسـاني إلى مكان سحيق، وغيرت من صورة التكريم السامي الذي أراده الله تعالى لهذا الجنس البشري.

يتابـع إريك فروم تحليلـه للصورة الحداثية فيقول: «فبينمـا أمس كان الإنسان سيـدًا علـى الطبيعة، بات عبـدًا للآلة التـي صنعها بيده، وبرغم كل مـا عَرَفَ عن المـادة، فهو علـى جهل فيما يتعلق بالمشـكلات الهامة الأساسيـة، الخاصة بالوجود لبشري: ما الإنسان؟ وكيف ينبغي له أن يعيش؟

وكيـف يمكن إطـلاق الطاقات الجبـارة الكامنة فيـه واستخدامهـا استخدامًا منتجًا؟ وأمست فكرة التقدم ذاتها وهمًا صبانيًا.»[2]

ويمكـن القـول: بـأن أصل تفاقـم مشكلة القيـم في مجتمعات الحداثـة، القول بالنسيبة في مجال القيـم والأخلاق، أي: القول بعدم وجود حقيقة خلقية ثابتة علي الإطـلاق، فالأخـلاق متطورة متغيـرة علي الدوام، فمـا يراه البعـض عيبًا وقبيحًا هـو ذاته عند البعـض الأخرى عين الحسـن، والكل يعد صحيحًـا، وعلي ذلك فقد

(١) إريك فورم: المجتمع السليم (م، س)، ص١٠٧.

(٢) إريك فروم: الإنسان لنفسه (م، س) ،ص١٨٣.

تسببت هذه الرؤية النسبية في إيجاد مشكلات لا حصر لها، وعلى رأسها أنها أنتجت مجتمعًا تسود فيه اللاأخلاقية، يقول أحد الباحثين: «اعتبر ممكن الخطأ في النسبية الأخلاقية... والقائلة: بأنه لا توجد حقيقة أخلاقية كلية واحدة تكون معيارًا تحكم بواسطته علي كل تنوع في المعتقدات الأخلاقية[1]»، وينسب لها بعض الباحثين صناعة العنصرية، أو على الأقل في بعض صورها حيث يقول: «توجد صورة أو شكل عميق من العنصرية متضمن في النسبية الثقافية، حيث يؤدي الإنكار المطلق للحقيقة العامة، والقيم العالمية إلى إنكار الطبيعة المشتركة بسهولة بين المشاركين في ثقافات مختلفة»[2].

من نافلة القول: إن هذا الفساد القيمي والأخلاقي يرجع في أصله لغياب الدين عن المسرح الحياتي، فالحداثة قامت على دعائم الفكر الحر - كمفهوم غربي -، وهو ينبع من رفض الإله، أو رفض تعاليمه، أو كما قال أحد الدارسين: «يولد الفكر الحر من تمرد على الله سبحانه وتعالى، الذي يعتبر حينذاك الظلمة العليا، لا يصبح المرء مفكرًا حرًّا إلا بالتجديف[3] أولًا»[4].

فلما فسد المعتقد في الإله فسدت الحياة الخلقية؛ لأن الأخلاق الحقة لا تكون إلا في ظل الإيمان بالله تعالى، ومن جراء ذلك انبجست الأزمة في مجال القيم في كل الاتجاهات والمواقع.

---

(١) وولترستيس: (م، س)، ص ١٣٦.

(٢) جورج لارين: (م، س)، ص ٨٧.

(٣) التجديف: في الأصل بمعنى الشتيمة والنميمة، ويقصد به في الكتاب المقدس كلام غير لائق في شأن الله وصفاته (مزمور ٧٤: ١٠ - ١٨)، وأشيعاء ٥٠ - ٥٢، رؤيا ١٦: ٩، ١١، ٢١. وفي شريعة موسى كان عاقبة التجديف الرجم (الآويين ٢٤: ١٠ - ١٦). يراجع: بطرس عبد الملك وآخرون (تحرير): قاموس الكتاب المقدس (م، س)، ص٢٥٣.

(٤) أندريه ناتاف: الفكر الحر، (م، س) ص١١.



المبحث الثاني

نقد أصول الحداثة

لقد تناول الفكر النقدي الغربي أصول الحداثة، ومكوناتها بالنقد، وهذا يعد نقدًا نبع من الواقع العملي عند تطبيق هذه الأصول، والمكونات الحداثية في التجربة الغربية، فهي تمثل شهادات عيان لها قيمتها الكبيرة، والحق أن كل أزمة نتجت عن فكرة الحداثة تحتاج إلى مبحث منفرد، ولكن أكتفي هنا بإعطاء إشارات دالة على المقصود، ومن الممكن أن أجمل هذا النقد في النقاط التالية:

١- أزمة الفردية:

معروف أن الفردية تقع في صلب منظومة الحداثة، وقد وصلت في مراحل تطورها داخل الفكر الحادثي حتى كانت هي والفوضوية سواء، مما جعلها علامة من علامات الأزمة الحداثية.

وفي دراسة هامة في هذا الصدد للاقتصادي الأمريكي جون موريس كلارك[١] يعلن فيها أن النزعة الفردية كانت أكبر خدعة في العصر الحديث؛ حيث يقول: «لقد خدعنا أنفسنا زهاء مائة سبعين عامًا، فحسبنا أننا نستطيع بمراعاة المصالح الخاصة دون أية مسئولية إزاء الصالح العام أن نقيم مجتمعًا لا يتقدم فيه الناس فحسب، بل يعيشون فيه أيضًا خلال تقدمهم مكرمين منسجمين، لقد وضعنا ثقتنا في سوق آلية تهتم برواج السلع، وتهمل الأشخاص، وفي سياسة لا تقيم وزنًا ضئيلًا للأخلاق»[٢].

ومن الممكن أن استدرك على جون موريس في حسابه لزمن الخديعة المذكورة، والتي حددها في زهاء مائة وسبعين عامًا، فهي -في اعتقادي وتقديري- تعود إلى أبعد من ذلك في الزمن، تعود إلى فجر ما يسمى بالنهضة الحديثة، بل الأحرى

(١) من مواليد ١٨٨٤م، أحد رجال الاقتصاد المبرزين في أمريكا، وقد لعب دورًا أساسيا في إعادة توجيه جهود الاقتصاديين نحو القضايا الاجتماعية، عمل مستشارًا اقتصاديًّا للحكومة الأمريكية، وللجنة التخطيط القومي الأمريكي عام ١٩٣٤م، وكان يشغل كرسي الأستاذية في جامعة كولومبيا، انظر في ترجمته: أدريين كوخ (م، س)، ص١٦١ - ١٦٣.

(٢) جون موريس كلارك: ضمن: أدريين كوخ (م، س)، ص١٦٩، ١٧٠.

تعود إلى الزمن الذي حدث فيه أول تلاعب في الإنجيل المنزل من السماء، فبداية تحريف الوحي السماوي بداية الإخفاق والخداع.

وعلى كل حال: فقد تنبأ موريس بالمصير المأساوي لهذه القيم الحداثية؛ لأنها لا تقوم على أساس صحيح حيث يرى أن «النظرة الغربية للفرد والمجتمع لا تصلح أساسًا سليمًا لبناء صرح اجتماعي»[1].

وعلى حد تعبير رسل حيث يقول: «وأفضى التحرر من سلطة الكنيسة إلى النزعة الفردية حتى إلى بلوغ حد الفوضوية»[2].

ولذلك اعتبرها أحد الباحثين مجرد وهم حيث يقرر: «إنه وهم بصري يجعلنا نعتبر فرادتنا أمرًا مطلقًا»[3]، ومن عجب أن هذه النزعة ما زالت غالبة في المجتمع الحداثي رغم أن علم النفس في نظرته الجديدة أثبت فشل النزعة الفردية؛ حيث إنها تحقق عدم الانسجام داخل طبيعة الإنسان؛ لأن: «ما يريد أن يفعله قد يضربه، وحتى لو فعله، فقد لا يستسيغه، فقد يستنكره في الوقت ذاته، بحيث تصبح المتعة ذاتها مسمومة أو قد تتلاشى بسرعة، وما يستمتع به في البداية قد لا يستمتع به في وقت لاحق، وهكذا تصبح حوافزه، ورغباته، وملذاته دليلًا سيئًا للعيش، وتبعًا لذلك يتحتم عليه أن يرتاب في حوافزه، وملذاته التي تضلله وأن يخافها، وهكذا يتورط في صراع، وانفصام، وحيرة، وباختصار يتورط في حرب أهلية»[4]، وأيضًا عدم الانسجام بين الفرد والمجتمع للسبب كما هو ظاهر، وتؤكد الأبحاث الجديدة على أهمية القيم الأخلاقية؛ لتحقيق الانسجام كالصدق والجمال، و«أن الشخصية الخيرة تنفع الناس جميعا»، وأن القيم الروحية تعزز التعاون بدلا من الصراع بين الناس، يقول ماسلو: «نستطيع الآن أن نرفض الخطأ الذي يكاد يكون عالمي النطاق، وهو أن مصالح الفرد والمجتمع هي بالضرورة متنافية ومتضادة، أو أن الحضارة هي بالدرجة الأولى آلية تحكم، وضبط لحوافز الإنسان الشبيهة بالغرائز»[5].

---

(١) (ن، م): ص ١٦٨.

(٢) براتراندرسَل: تاريخ الفلسفة الغربية (م، س) ص٨.

(٣) أندريه ناتاف: (م، س) ص٥٧.

(٤) روبرت م. أغروس (وآخ): مرجع سابق ص ٩٣.

(٥) يراجع: روبرت م. أغروس (وآخ): مرجع سابق ص ٩٦ - ٩٤.

٢- أزمة العلم المادي:

إن العلم في المنظومة الحداثية وصل إلى حرج بالغ في مجال القيم من حيث الأهداف، والوسائل، والأساليب، والأدوات، مما جعل العديد من مفكري الغرب يراجعون أنفسهم في مسألة التقدم العلمي، واعتبروه وهما من الأوهام، وفي هذا المقام يقول عالم الاجتماع البريطاني أنتوني غدنز[١]: «إن العالم الذي خلقته الحضارة الصناعية الحديثة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون مرادفًا لمفهوم التقدم»[٢]. يقول جان ماري بيلت: «نحن نواجه أزمة الطاقة، وأزمة الموارد الأولية، وأزمة البيئة... أي: أزمة المنبع والمصب»[٣].

إن خلو العلم عن القيم النبيلة ضرره أكثر من نفعه، «فإن أي علم يتصور نفسه متحررًا من القيم هو علم بال وقديم»[٤].

لقد كان العلم الحداثي في خدمة الإلحاد، فشجع عليه، وعمل على تقويته بوجه عام، لذلك يقول أحد الباحثين: «فالواقع أن نشأة العلم أعقبها مباشرة نزعة شكية دينية كبرى»[٥].

وبالطبع رسخت التقاليد الحداثية من إيمانها بالعلم المادي تشجعيا للإلحاد كراهية في الكنيسة، والفلسفة المدرسية، يقول روبرت أغروس: «إذا كانت المادية واهنة كل هذا الوهن، فكيف بدت هذه النظرة معقولة حتى كمنهجية لغاليلو ولغيره

---

(١) من مواليد (١٩٣٨)، يعد واحدًا من أبرز علماء الاجتماع في الغرب، وأكثرهم ذيوعًا وحداثة وتأثيرًا في المناطق المتحدثة بالإنجليزية عمل أستاذًا لعلم الاجتماع وزميلًا في جامعة كيمبريدج، ومازال رئيسًا أو عضوًا لمجالس الإدارة لعدد من المؤسسات، ومراكز الدراسات والبحوث في أوروبا، وأمريكا الشمالية، وآسيا، بالإضافة إلى أنه رئيس مجلس الإدارة لدار النشر الأكاديمية polity press، وقد أصدر خلال العقود الثلاثة الماضية ما يزيد على خمسة وثلاثين مؤلفًا في العلوم الاجتماعية، وعمل مديرًا لجامعة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية (١٩٩٧-٢٠٠٠)، وقد عمل قبل ذلك مستشارًا لرئيس الحكومة العمالية توني بلير للتنمية الاجتماعية والتربوية غير أنه تنحى عن هذا المنصب، ومنح شهادات دكتوراه فخرية من أربع عشرة جامعة من مختلف أنحاء العالم يراجع (أنتونى غدنز: علم الاجتماع)، (م، س)، ص٣١.

(٢) أنتوني غدنز: (م، س)، ص٩٣.

(٣) جان ماري بيلت: (م، س)، ص٧٣.

(٤) ينظر: روبرت م. أغروس (وآخ): (م، س)، ص ٨٩.

(٥) وولتر ستيس: (م، س) ص ١٠٤.



من المفكرين؟ والجواب على ذلك: هو أنهم كانوا يكافحون الفلسفة المدرسية السائدة في عصرهم»[1]، حقًّا إن معتقدات الكنيسة، وتعاليمها، وجمودها، ومعاداتها للتجارب العلمية مكن للمادية أيما تمكين.

وبالطبع: هذا له تأثيره في مجال القيم؛ لذلك يقول روبرت آرتيجياني[2] أستاذ التاريخ وفلسفة العلم: «إن النزعة العلمية قد أفضت إلى النتيجة التي تقول: إن القيم لم تكن إلا أهواء ذاتية، وهي أهواء وآراء مبتسرة، كانت قادرة على تضليل العقل في عوالم متيافيزيقية من النظر المجرد المحض الذي لا سبيل إلى إثباته، أو التحقق منه، كما أنها أهواء وترهات لم يكن بها معنى موضوعي في عالم مادي، محكوم برمته تمامًا بقوى آلية ميكانيكية، فالعلم الحديث لا يقوى على مواجهة الأسئلة الكبرى، والعامة التي تدور حول معنى الحياة»[3].

نعم لقد أصاب روبرت آرتيجياني - في تحليله -كبد الحقيقة، ويقترب منه جان ماري بيلت إذ يقول: «والواقع أن العلم لا يقفنا على أي جديد عن مصير الإنسان، أو عن وضع البشر»[4].

يعبر عن هذه المعاني أحد النقاد الغربيين بقوله: «إن التقدم التقني لا يعرف إلى أين يسير»[5].

لقد أفرز العلم الحداثي الكثير من الآثار المدمرة للحياة البشرية الصالحة، وجَرَّ العالم كله إلى وضع ضيق متأزم، وفي هذه الدائرة يقول ديفيد كورتن: «لقد أصبحنا سجناء رؤية ضيقة لطبيعة التقدم البشري، ولحقائق الكون... إن نتائج هذه الرؤية هي المزيد من الاستهلاك لمصادر الأرض الطبيعية عن طريق قلة لا

---

(١) ينظر: روبرت م . أغروس (وآخ): (م، س)، ص ١٤٠ بتصرف يسير جدًّا.

(٢) أستاذ التاريخ والعلم في الأكاديمية البحرية الأمريكية، وعضو مؤسس في الجمعية العامة لتطوير البحث العلمي التابعة لجمعية واشنطن للنظم التطورية.

(٣) روبرت أرتيجياني: عصر النهضة في القرن العشرين؛ ثمن التغير الثقافي ووعده الواعد مجلة «ديوجين» نشر مركز مطبوعات اليونسكو، العدد ١٦٣/١٠٧، ص١٢٤.

(٤) جان ماري بيلت: (م، س) ص٣٧.

(٥) جان ألول: خدعة التكنولوجيا، ترجمة د. فاطمة نصر، القاهرة، مكتبة الأسرة -سلسلة الأعمال العلمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٤م، ص٥٢.

تملك الوعي والإدراك للثمن الاجتماعي والبيئي الذي تدفعه الأغلبية، كما أن هذا الثمن يتراكم الآن إلى نقطة حرجة قد تهدد حاجات البشر على كوكب الأرض»[١].
ولعل هذا هو السبب في صرخة آلبرت أنيشين[٢]: «أن التكنولوجيا -أو العلم التطبيقي- قد خلقت للإنسان مشكلات خطيرة وعميقة، يتوقف بقاء الإنسان نفسه على إيجاد حل ملائم؛ لهذه المشكلات»[٣].

وفي دراسة حديثة بعنوان له دلالته الواضحة: «خدعة التكنولوجيا» فصَّلت - أي: هذه الدراسة - القول في الآثار السلبية للتقدم العلمي المرئية وغير المرئية، فنصت على الآثار القبيحة، وعلى رأسها مشكلة التلوث، والمشكلات الصحية، والإزعاج بكافة أشكاله، وتدمير الزراعة من أجل التنمية الصناعية، أما عن الأرق فحدث ولا حرج لقد غدا التوتر، والأرق المشكلة الرئيسة التي يعاني منها العمال المعاصرون مع انتشار الأمراض العصبية، وأمراض القلب، وكثرة الانتحار، وكثرة وقوع الجرائم من قتل وسرقة واغتصاب، وفقدان العلاقات الاجتماعية التراحمية، وغير ذلك مما هو داخل في عداد أخطار التكنولوجيا حيث إنها تثير مشكلات كثيرة وخطيرة في آن واحد مثل انتشار النفوذ والاعتداء على الحياة الخاصة والحروب الجائرة، وكل ما سبق أسمته الدراسة «بثمن التقنية»، أو «الوحش التكنولوجي»[٤].

وتبدو دهشة جان ماري وحيرته في وقت واحد في تساؤله المشروع: «والسؤال

---

(١) ديفيد كورتن: (م، س) ص٦٥.

(٢) يعد أنيشتين أعظم نابغة في العلم في العالم الحديث، صاحب نظرية النسبية، أضاف بأبحاثه الكثيرة والكثير بالنسبة لتطوير الطاقة الذرية، وقد كان معتكفًا في المدينة الجامعية الشرقية الصغيرة في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث قد تجنس بالجنسية الأمريكية، وهو من مواليد ألمانيا (١٨٧٩) من أبوين يهوديين إلا أنه نبذ الدين اليهودي في صباه، ومن الممكن أن يعتبر من المتعلقين بالطبيعة إلى درجة العبادة، من أهم كتبه: معنى النسبية (١٩٥٠م)، ومات في ١٩٥٥م، انظر: أدريين كوخ: (م، س) ص٩٤.

(٣) ألبرت أنشتين: إيمان عالم - في: أدريين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر: (م، س) ص١٠٤.

(٤) جاك ألول: خدعة التكنولوجيا (م، س) ص٥٢: ٦٠، بتصرف، وللمزيد في الآثار السلبية للتقدم العلمي على البيئة والإنسان. ينظر: سيلفي فوشو، جان فرانسوا نويل: التهديدات العالمية على البيئة، ترجمة، أسعد مسلم بالاشتراك مع قسم الترجمة بالبعثة الفرنسية للأبحاث والتعاون بالقاهرة، القاهرة: دار المستقبل العربي، ط١، ١٩٩١م، ص٥ - ٧.
- اللجنة العالمية للبيئة والتنمية: مستقبلنا المشترك، ترجمة: محمد كامل عارف، مراجعة: د. علي حسين حجاج الكويت سلسلة عالم المعرفة (١٤٢)، ربيع الأول ١٤١٠هـ، أكتوبر ١٩٨٩م.
- إريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر (م، س)، ص١٦٤.
- د/ أحمد مدحت إسلام: الثلوث مشكلة العصر، الكويت سلسلة عالم المعرفة (١٥٢)، المحرم ١٤١١هـ.

الذي يطرح هو ما إذا كانت التكنولوجيا -حلم الأمس، وواقع اليوم- ستكون كابوس الغد، ففي مجتمع مفرط في التقنية يتيه الإنسان في البحث عن جذوره»[١].

إن جان ماري -في اعتقادي- كان موفقًا لأبعد حد حينما أطلق على علم الحداثة لقب «العلم الضال»[٢]؛ لأنه ساعد على تقوية التيارات الإلحادية بغروره وزينته، وقد أصاب أيضًا في تحميله المسئولية في جانب كبير منها لعلماء الطبيعة، فهم شركاء أصلاء في هذا الوضع المتردي؛ حيث أكد ذلك بقوله: «إن رجال العلم بإيحائهم إلى الرأي العام؛ بأن العلم والتكنولوجيا بوسعهما أن يحلا جميع المشكلات، ويفضيا بالبشرية تلقائيًا؛ بل بدون إرادتهم إلى غد يغني طربًا، وبتواطئهم على هذا النحو، عن وعي أو عن غير وعي مع السلطات القائمة، قد أساءوا إلى العلم إساءة لا تغتفر»[٣].

والحق أن المشكلة ليست في مجرد العلم التجريبي، فهو مما لا يستغني عنه، كما هو معلوم، وحقائقه إن خلت من إلباسها ثوب الزور لا تتعارض مع قواعد الدين الحق، ولكن المشكلة تكمن في تأليه العلم المادي، وإنكاره لمجال الوحي، والغيب، والرسالات، والكتب السماوية، وبهذا فقد الإطار الذي يهذبه، ويحميه، ويروضه، فانطلق العلم كالوحش الكاسر من صحراء الحداثة يفتك، ويمزق، ويشرد، ويدمر.

ولكن الحقيقة دائمًا منتصرة، فمن خلال التقدم العلمي المعاصر تصبح النظرة العلمية الحداثية المؤكدة على نفي وجود الإله، أو على وجوده في صورة جزئية لخلق الكون، ثم تركه ليعمل بمفرده من خلال القوانين المادية دون تدخل للإله في إدارة الكون، والتي تنكر الغائية، أقول: أصبحت نظرة قديمة مطعون فيها.

وإذا كان نيوتن غير مستعد لاستبعاد الإله من العلوم من أجل إحداث حركة الكواكب -كما مر سابق-، فإن غيره صرح بالاستبعاد، ومن أمثلة ذلك: بيير سيمون لابلاس[٤] حين سأله نابليون عن مكان الله في نظامه الميكانيكي الخاص

---

(١) جان ماري بيلت: (م، س)، ص١٣٠.

(٢) (ن، م): ص ٢٦٣.

(٣) (ن، م): ص ١٢٩.

(٤) لابلاس، بيير سيمون (١٧٤٩-١٨٢٧) فلكي ورياضي فرنسي.

بالأجرام السماوية، فأجابه بما يلي: «يا سيدي لست بحاجة إلى هذا الافتراض»[1]، وكما سبق سادت حالة من اللاأدرية[2] حتى صار الدين على منوال علماء الحداثة في نهاية المطاف، وهما من الأوهام حسب نظرتهم القديمة، أما النظرة الحديثة فتأكد على وجود الإله، وإلا لما وجد العالم، وتؤكد علي دوام رعايته لكونه.

يقول أحد الفيزيائيين الكبار: «ليس هناك ما يدعو إلى أن نفترض أن المادة والطاقة كانتا موجودتين قبل الانفجار العظيم، وأنه حدث بينهما تفاعل فجائي، فما الذي يميز تلك اللحظة عن غيرها من اللحظات في الأزلية؟ والأبسط أن نفترض خلقًا من العدم، أي: إبداع الإرادة الإلهية للكون من العدم»[3]، فالنظرة العلمية الجديدة تؤكد على أن الكون، والمادة، والطاقة، والمكان، والزمان، والإنسان كل ذلك له بداية محددة، ولكن لا بد من أن شيئًا ما كان موجودًا علي الدوام؛ لأنه إذا لم يوجد أي شيء من قبل على الإطلاق فلا شيء يمكن أن يوجد الآن، فالعدم لا ينتج عنه إلا العدم، والكون المادي لا يمكن أن يكون ذلك الشيء الذي كان موجودًا على الدوام؛ لأنه كان للمادة بداية، ومعنى ذلك: أن أي شيء وجد دائما هو شيء غير مادي، وهذا يشير إلى وجود كائن أزلي خلق كل الأشياء، وهذا الكائن هو الذي نعنيه بعبارة «الله» »[4]. هذا هو خير رد علي الإلحاد الحداثي باسم العلم المادي.

لقد صدق ألبرت أنيشتين حين أوجز المسألة في عبارته الرصينة المشهورة: «العلم بغير دين أعرج، والدين بغير علم أعمى»[5].

والنظرة العلمية الجديدة تنتقد الرؤية الحداثية القديمة التي تفصل بين العلم، والدين، وتخلق قطيعة بين العلوم والفنون: «فالنظرة الجديدة بالمقابل تضفي وحدة على العلوم وحدة جديدة مذهلة، وحدة عميقة، وبعيدة المدى في آن معًا»[6]، كما أن

---

(١) روبرت م . أغروس (وآخ): (م، س) ص٥٨ .

(٢) اللاأدرية (الغنوصية): مذهب يعتقد أصحابه بأن وجود الله، وأصل الكون أمور لا سبيل إلى معرفتها. ترجع جذوره إلى السفسطائيين اليونان يعتبر الفيلسوف الإسكتلندي هيوم أبرز ممثليه بين المحدثين.

(٣) روبرت م . أغروس (وآخ): (م، س) ص٦٤.

(٤) يراجع روبرت م . أغروس (وآخ): (م، س) ص٦٤، ٦٥ بتصرف يسير .

(٥) ألبرت أنيشتين : (م، س) ص ١٠٨ .

(٦) يراجع روبرت م . أغروس (وآخ): (م، س) ص١٣٦ بتصرف يسير .

التراث له أهميته في النظرة العلمية الجديدة، يقول روبرت أغروس: «والابتكار في النظرة العلمية الجديدة لا يعني تسخيف المتوارث من المعتقدات والأعراف، فبناء نظرية جديدة لا يستلزم هدم النظرية السابقة من أساسها»(١).

إن العلم بمفهومه الحداثي أزماته متعددة في مختلف نواحي مجالاته حتى في المجال الذي تتباهى به الحداثة، مجال العمارة:

الذي هو انعكاس لمقولتها الأساسية -«القطيعة»- من هنا تعمل العمارة الحداثية على تقطيع أواصر القرابة، وتقطع علاقات الجوار، كما أنها لا تحقق القدر الكافي لحاجة البشر للخصوصية وقيمة الستر للعورات الأمر الذي يفقد هذه المساكن الحداثة أهم مقوماتها .

وفي هذا الصدد يقول إريك فروم: «يدل فن البناء الحديث على انعدام الحياة الخاصة للإنسان أو عدم اعتبارها على الأقل، فنحن لا نغلق أبواب حجراتنا- إن وجدت هذه الأبواب أصلًا ، فالبيوت يكشف بعضها بعضًا إلى درجة كبرى»(٢).

٣- أزمة العقلانية :

العقلانية الحداثية حملت اللاعقلانية في رحمها، وفي تعبير صريح يقول هانز جواس: «لم يولع الناس بالعقلانية؛ بسبب وضوح صالحيتها، وإنما هذا الولع يعتبر عن صدي اليأس الذي أوصل الناس لوضع كل ثقتهم فيها»(٣).

ويعبر عن هذه الحالة صاحب كتاب خدعة التكنولوجيا بقوله: «يقيني هو أن عقلانية التقنية، وكل التنظيم البشري تلقي بنا في خضم عالم من اللاعقلانية»(٤).

وبمجرد النظر في الكوارث والدمار الذي خلَّفته الحروب العالمية التي قامت في قلب مرحلة الحداثة الغربية يتأكد صدق هذا الكلام (٥).

---

(١) (ن، م): ص ١٢٠ .

(٢) إريك فروم: المجتمع السليم (م، س)، ص١١٩.

(٣) هانز جواس: حداثة الحرب (م، س)، ص١٢٧ .

(٤) جاك ألول: (م، س)، ١٩٧ .

(٥) (ن، م): ص ١٤٨ وللمزيد عن آثار الحرب العالمية الأولى والثانية يراجع:
- هـ. ج . ويلز: موجز تاريخ العالم. ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٩ م، ص ٣٤٨ - ٣٧٩.
- د. فردريك معتوق: معجم الحروب. لبنان : جروس برس، ط١ ، ١٩٩٦م، ص٢٨٨ - ٣٠١ .





كما أن انبثاق حالة ما بعد الحداثة – بكل ما فيها من لاعقلانية - من رحم الحداثة له دلالته في هذا السياق.

من المعلوم أن نظرية الحداثة كانت «ترى أن عمليات العقلنة والعلمنة ليست فقط ضرورة، بل تحقق كامل للآمال الإنسانية من أجل حياة أفضل»[١]، ولكن الواقع أظهر أن هذا الكلام، أو هذه الرؤية مجرد وهم كاذب؛ لذلك يقول أحد الباحثين: «لقد أصبح العقل هو الأسطورة الكبرى الموحدة للمعرفة، وللأخلاق والسياسة يجب علي المرء في هذا المنظور أن يحيا تبعًا للعقل، أي: أن يبعد نداءات الوجدان، والاعتقاد»[٢]؛ ولذلك يقول الألماني هردر[٣]:

«لا يمكنني أن أفهم كيف يمكن أن يكون العقل كونيًّا بوصفة الذروة الوحيدة للحضارة الإنسانية بأسرها»[٤].

ولهذا كثر نقاد العقلانية ف «لم يكن هناك فقط المقاومة التي يبدها الدين والوحي، بل ظهر أيضًا رفض الطابع المجرد، وغير المشخص للعقلانية... إن هذه الانتقادات الموجهة إلى العقلانية ما تزال قائمة، لكن نقدًا جديدًا داخليًّا ينبثق من قلب العقلنة ذاتها حسب هذا النقد المعاصر يدان العقل لا فقط من حيث كونه مفرطًا في العقلانية، بل يدان كذلك علي أنه غير معقول إن الأزمة الحديثة للعقلانية هي الكشف عن اللاعقل ضمن العقل... إن الأزمة الجديدة للعقل أزمة متولدة من الداخل، أزمة متولدة من تمرد العقلنة على التبرير العقلاني، إنها تبرز فجأة وجود اللاعقل، إما كملازم للعقل، أو كمسيطر عليه بحيث يصبح هذا اللاعقل أحيانًا سكرانًا وأحمق مخربًا، إن ما هو محل تساؤل هو كفاية العقل، بأن المطروح للتساؤل هو لا عقلانية النزعة العقلانية، ولا عقلانية التبرير العقلي»[٥].

---

(١) جورج لارين: (م، س)، ص ٥٤ .

(٢) إدغار موران: العقلانية الكلاسيكية ونقدها ضمن / محمد سبيلا (وآخ): العقلانية وانتقاءتها (م، س)، ص٢٠، ٢١ .

(٣) مؤسس فلسفة التاريخ في الفكر الألماني الحديث، ورائد النظرة الروحية والإنسانية في ميادين علم التاريخ، ومن رواد الحركة الرومانتيكية في فلسفة التاريخ، وقطب الرومانتيكية في ألمانيا.
انظر: صفاء عبد السلام جعفر: الحضارة الغربية الحديثة، (م، س) ج٢ ص٣٦ بالهامش.

(٤) (ن، م): ص ٣٦ – ٣٨.

(٥) إدغار موران: (م، س) ص ٢١ – ٢٥.

وفي هذا إشارة جلية إلى مدرسة فرانكفورت النقدية حيث قامت هذه المدرسة من رحم التنوير العقلانية لنقد العقلانية التي تحولت إلى ضروب من اللاعقلانية.

فقد رأى أو اعتقد زعماء هذه المدرسة[1] «أن فلاسفة التنوير هاجموا الدين والميتافيزيقا باسم العقل، ورغم ذلك انتهوا إلى تدمير العقل ذاته»[2]، ومن خلال ما سبق: يتضح مدى فشل النزعة العقلانية أنها مرفوضة ليس من الاتجاهات الدينية فقط، بل من بعض الاتجاهات المنسوبة إليها.

٤ - أزمة العلمانية :

لقد تركت العلمانية باعتبارها من مكونات الحداثة الأثر السلبي على منظومة القيم حتى صارت مشكلة من مشكلات المجتمع الغربي التي لم يوجد لها علاج إلى اليوم؛ لذلك يقول أحد الباحثين: «إن العلمانية الحالية ليست في مأزق وحسب، بل هي مشكلة أمام البناء الأوروبي»[3].

وفي هذا الصدد يرى الألماني جوتفرايد كونزلن[4] «أن التاريخ العلماني للدين الذي أدى انتصاره إلى تطور العصر الحديث هو الآن في أزمة حقيقية، وغدت الحداثة العلمانية غير واثقة من نفسها.

ويمكن رؤية ذلك بالتفصيل إذا نظرنا إلى الأثر الثقافي الراهن لزوال أهمية الإيمان العلماني بالتقدم... ويمثل انهيار الماركسية مثالاً بارزًا على ذلك»[5].

---

(١) من أمثال : ماكس هوركهير (١٨٩٥ :١٩٧٣) فليسوف ألماني، وعالم اجتماعي من الجيل الأول في مدرسة فرانكفورت.
- تيدور أدورنو (١٩٦٩ -١٩٠٣) ، وهو فيلسوف ألماني، وموسيقي، وعالم اجتماع، كان أستاذًا للفلسفة والاجتماع في جامعة فرانكفورت، وهو من الرعيل الأول في هذه المدرسة.
انظر: بول - لوران آسون: مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعاد حرب، بيروت: المؤسسة الجمعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٠ م، ص ١٤ - ٢٥ .

(٢) جورج لارين: (م، س)، ص١١٧.

(٣) أندريه ناتاف: (م، س)، ص١٥١.

(٤) أستاذ في اللاهوت الإنجيلي والأخلاقيات الاجتماعية - جامعة القوات المسلحة الألمانية ميونخ.

(٥) جوتفرايد كونزلن: عملية العلمنة والمسيحية الغربية، في: مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا، شهادة ألمانية: سلسلة التنوير الإسلامي (٤٤)، تقديم وتعليق: د/ محمد عمارة، القاهرة: نهضة مصر، ط١، ١٩٩٩م، ص٣١، بتصرف يسير.





ثـم يقرر الأزمة العلمانية، فيقـول: «لقد أصبح معبد العلم عتيقًا، وهكذا فقدت الآمـال العلمانية بالفـداء والخلاص قوتهـا الثقافية، ولا يقتصـر معنى ذلك على حـدوث أزمة في التراث الديني للعـالم الغربي، أي: المسيحية، بل أيضًا حدوث أزمة في الثقافـة العلمانية للحداثة، ولم ينحصر الأمـر في إصابة المسيحية بالإنهاك، بل أصيب العصر الحديث بالإعياء أيضًا»[1].

ويحتـدم الصراع كلما عرضت على ساحة النقاش أي علمانية نختار؟ هل هي العلمانيـة المضـادة للدين من كل وجه؟ مـن خلال الفلسفة الوضعيـة التي فرضت علـى الدين ليس انسحابًا من عالم السياسة فقط، بمعنى: أنها وضعت نهاية لخلط اعتقـاد خاص بالشـأن العام، بل من عـالم المجتمع بكل مكوناتـه كذلك، واعتبرته ذكـرى من الماضـي تجسيدًا لنظام قـديم يتنافى مع المثـل العليا للحداثـة، كما هو النمـوذج الفرنسي المفضل، أم هـي العلمانية الحيادية -كما يقولـون- التي تسمح للديـن بالتواجـد الحر في النطاق الخاص، والتي تكفل لكل فـرد البحث الحر عن الحيـاة الصالحة مع احترام الحق نفسـه بالنسبة للآخرين، ومهمة الدولة في هذه الحالة ضمانة الحريات الكبرى: حرية الضمير، والعبادة، والتعليم، والاجتماع على النموذج الأمريكـي، وبعض الدول الأوربية، ولكنك تفاجـئ بكبت بعض المعتقدات، والأفـكار في عالم هـذا النموذج من العلمانية بصورة فجة، فعلـى سبيل المثال: إلى الآن تطالب المجموعـة الإنكارية[2] بالسماح لهم بمناقشـة أطروحتهم باسم حرية التفكير، والتسامح، والأخلاق العلمية.

والعديـد من المواقف توضح لك أن العلمانية الحيادية، أو المنفتحة هي في ذاتها منغلقـة ومتعصبـة، ولكن تحـت ستار مـن أشـكال التسامح، والانفتـاح الظاهري فقط[3]، وتداعيات هذا الموقف أصبحت في قلب المشكلات الفكرية للثقافة الغربية، فالعصـر الحديث قد «مـل آماله العلمانية الخاصة بـه والمتعلقة بالإيمان، وشاخت الآلهـة الجديـدة، أو القوى اللاشخصيـة، ولم يبق سوى القيـد المفروض على هذا

---

(١) (ن، م): ص ٣١.

(٢) هـم: مجموعـة من المثقفين والعلماء الذين يذهبون مذاهب مختلفـة، ويجمعون على موقف مشترك هو دحض الرواية الرسمية عن المحرقة، قائلين: إن غرف الغاز لم توجد قط.

(٣) غـي هارشـير: العلمانية، ترجمة: رشـا الصباغ، مراجعة: د جمـال شحيد، دمشـق: دار المدى للثقافة والنشر، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٧٩ - ١١٠ بتصرف واختصار كبير.

العالم، أما الدوافع، والغايات، والآمال الماضية، فقد باتت في غياهب النسيان»[1].

ومما لا شك فيه أن هذا الإحباط والفشل يعود إلى عجز الثقافة الحداثية العلمانية عن الإجابة الشافية للأسئلة الكلية الكبرى، مما سبب في الفراغ الروحي، وأوجد الأزمة الراهنة.

٥- أزمة الرأسمالية والشيوعية والليبرالية:

إن فشل النظامين الرأسمالي والشيوعي كنتاجين من نتاج الحداثة، أمر معلوم لدى الكافة، فإن «الرأسمالية تقوم على أساس أن الخير العام يتحقق إذا كافح كل امرئ لنفسه في السوق، فذلك يؤدي إلى نظام شامل، ولا يؤدي إلى الفوضى»، ولكن العكس هو الذي حدث في الواقع، فهي قد ساهمت في جعل «علاقة الإنسان بالإنسان هي الاستغلال».

فلا مجال للقيم، والأخلاق الفاضلة؛ لذلك يقول إريك فروم: «الرأسمالية في القرن العشرين، تقوم على أساس المبدأ: استخدام الإنسان للإنسان».

ويقول: «ومن سيئات النظام الرأسمالي انحلال مبدأ التماسك الاجتماعي بين الأفراد، والطبقات... لقد بات العنصر المميز للرأسمالية هو استغلال العامل... وكانت شريعة الغاب هي السائدة في عالم الاقتصاد»[2].

فالرأسمالية أحدثت أزمة مركبة ومعقدة في آن واحد في مجال القيم والأخلاق؛ فانتشرت الأمراض الاجتماعية، فقامت النزعات الاشتراكية، وعلى رأسها الشيوعية من أجل إصلاح الوضع المتردي، والقضاء على الاستغلال، والبطالة، وغير ذلك من المثالب الرأسمالية، فوقعت في ما كانت ترغب في حله، وزادت الأغلال، وأضافت عيوبًا إلى عيوب، يقول أحد النقاد الغربيين: «ومع رغبة الاشتراكية في إلغاء استغلال الإنسان للإنسان، فقد ضاعفت منه إلى ما لا نهاية»[3].

---

(١) جوتفرايد كونزلن: (م، س): ص ٣٢.

(٢) إريك فروم: المجتمع السليم (م، س) ص ٥٨ -٧١ بتصرف.
والمراجع في فشل النظام الرأسمالية عديدة، انظر على سبيل المثال: أدريين كوخ: (م، س) ص٢٠.
وأيضًا برينولاتور: (م، س) ص٢٧.

(٣) برينولاتور: (م، س) ص٢٧، وللمزيد في هذه النقطة، انظر: أدريين كوخ: (م، س) ص٢٠، وما بعدها، س. ن إيزنشتات: (م، س) ص١٠٤.

ولذلك فشلت فشلًا ذريعًا، وسقطت، وظهر كذبها في النظرية والتطبيق.

وحول أزمة الليبرالية يقول أحد الباحثين: «إنها كشفت عن طبيعتها اليوتوبية[١]، فقد تولدت عنها نتائج سلبية؛ بحيث إن الحكومات مهما كان اتجاهها وجدت نفسها مضطرة للتدخل، وللحد من التنافس الحر، أو لتنظيمه إن لم تتول أمر توجيه الاقتصاد باسم المجتمع كله، وذلك لتلافي الكارثة الاجتماعية»[٢]. وهي في الأصل حصيلة تناقضات عدة في صميم الرأسمالية، وكما يقول أحد الباحثين: «إن كلمة ليبرالية لم تعد اليوم إلا زينة باهته توحي بأكثر المشاعر ارتيابًا»[٣]، ويلاحظ أن الجوانب الاقتصادية حسب المنظومة الليبرالية باتت على المحك، بل عدها كثير من النقاد، وهما من الأوهام: «فالتصور الذي عم الحكام المؤمنين بالاقتصاد الليبرالي في القرن التاسع عشر، والذي كان مفاده أن من الأفضل لهم ترك مجتمعاتهم تدار من قبل نظام دسوقي دولي الأبعاد ينظم نفسه بنفسه ليس سوى «وهم» خطر وهم يحمل في طياته أسباب فشله؛ وذلك لأن سياسة دع المرء يعمل بما يخدم مصلحته، والبضائع تنتقل عبر الحدود؛ تحقيقًا لربح أوفر تدمر الاستقرار الاجتماعي باستمرار»[٤].

إن الظلم الاجتماعي، وانتشار معدلات الجريمة فضح النظام الرأسمالي في كل صوره وأشكاله حتى في قمة تطورها من خلال النموذج الأمريكي الذي يدعو إليه الاقتصاديون، والسياسيون الليبراليون الجدد، والحق أنه لا يوجد يبدو فيه التدهور بينا للعيان، كما هو في الولايات المتحدة الأمريكية «فالجريمة اتخذت هناك أبعادًا بحيث صارت وباء واسع الانتشار، ففي ولاية كاليفورنيا - التي تحتل بمفردها

(١) يوتوبيا: في الأصل اليوناني بمعنى مكان غير موجود، وفي السياسة عبارة عن رغبة ليس في الإمكان تحقق صدقها لا الآن، ولا بعد الآن، فهي أقرب إلى المعنى الخيالي الذي لا يتحقق، يراجع مراد وهبه: المعجم الفلسفي (م، س)، ص٧٤٦.

(٢) لوي ديمون: (م، س) ص١٣.

(٣) جان توشار: تاريخ الفكر السياسي: ص٦٣٨.

(٤) يراجع : هانس بيترمارتين: هَار الدشومان: فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية. ترجمة: د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم، د. رمزي زكي الكويت: سلسلة عالم المعرفة عدد (٢٣٨)، جمادى الآخرة ١٤١٩هـ، أكتوبر ١٩٩٨م، ص ٣٨١.



المرتبة السابعة في قائمة القوى الاقتصادية العالمية – فاق الإنفاق على السجون المجموع الكلي لميزانية التعليم، وهناك ٢٨ مليون مواطن أمريكي، أي: ما يزيد على عشر السكان، قد حصنوا أنفسهم في أبنية وأحياء سكنية محروسة، ومن هنا فليس من الغريب أن ينفق المواطنون الأمريكيون على حراسهم المسلحين ضعف ما تنفق الدولة على الشرطة»[١].

٦- أزمة الديمقراطية والقومية:

وهي باعتبارها نتاج حداثي تحتوى على العديد من النقاط التي قادت إلى أزمة حقيقية في مجال القيم، وفي هذا الصدد يقرر إريك فروم هذه الأزمة، فيقول: «والديمقراطية تحتوي على متناقضات... كيف يمارس الناس هذا الحق (الانتخاب)، وكيف يعبرون عن إرادتهم إذا لم تكن لهم إرادة، أو عقيدة خاصة بهم إذا كانوا أفراد آليين»[٢].

فالناس يساقون بسيف الوضع الاقتصادي، والدعاية الإعلامية، وليس يختارون، فيأتي التصويت بناءً على هذا التحكم، وفي ذلك يقوم فروم: «إن المواطن يقوم بعمل ما هو «التصويت»، ثم يتوهم أنه واضع القرارات التي يقبلها باعتبارها صادرة عنه في حين أن هذه القرارات تحددها إلى حد كبير قوي، تخرج عن سيطرته، وعن علمه»[٣].

ويمكن القول بأن التناقضات النظرية في قلب عملية الديمقراطية ظهرت آثارها أثناء التطبيق «فانتشار فضائح المال في أغنى بلدان الديمقراطية الغربية ليس عيبًا استثنائيًّا، وإنما هو النتيجة المنطقية لانتصار القيمة العالمية الوحيدة التي تبقت لدينا، وهي قيمة النقود التي هي مقياس لتقييم نجاح الفرد، كما هي مقياس لتقييم نجاح المجتمع، وهي أيضًا المعيار المشترك الذي يمكننا من الاتصال المباشر مع أشباهنا الذين يشاركوننا توقير العجل الذهبي، الذي أصبح أخيرًا بوسع الجميع

---

(١) هانس بيترمارتين: هَار الدشومان: فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية. (المرجع السابق): ص ٣٥.

(٢) إريك فروم: المجتمع السليم (م، س)، ص١٤٠ - ١٤٤.

(٣) (ن، م): (ص، ن).

إجلاله، وإن لم يكن بوسعهم الاستحواذ عليه»[1].

أما عن أزمة القومية، فيقول أحد الغربيين: «أصبحت القومية لاهوتًا جديدًا يشير إلى التمثيل الذاتي للأمة، وإلى تموضع إرادة الشعوب العامة، وقد أخذ هذا اللاهوت الجديد أحيانًا شكلا إظلامية كما هو الحال في النازية - حتى بلغ الأمر حدود البربرية المطلقة»[2]، وهي إشارة إلى تحول القومية إلى النزعات العنصرية الاستبدادية، والذي ظهرت منذ انبثاقها في العصر الحديث مع قيام الثورة الفرنسية.

٧- أزمة العنف الحداثي:

لقد تعددت صور العنف باسم الدين في العالم الغربي، وكما عانى الأوربيون من جبروت الكنيسة، وقهرها للمخالفين لعقائدها، فكم وكم قتلت من علماء وباحثين، وكم سجنت من أصحاب رأي ومفكرين، وكم حرب دارت بين الكنائس بالأخص بين الكاثوليك والبروتستانت، فالتاريخ الكنسي في هذا الباب مغمور بالدماء، وبحق قالت كارين أرمسترونج[3]: «من الثابت بم لا يدع مجالا للشك أن الناس عبر التاريخ استخدموا الكتاب المقدس؛ لتبرير الأعمال الوحشية»[4]، فكان من المفترض عقليًا أن الفكر الحداثي، وهو يعتمد على العلم المادي، والعقل، وينتقد الفترة الدينية أن تنتشر في تطبيقاته وعالمه معالم التسامح والمحبة، لكنه حدث العكس تمامًا، فعن ظاهرة العنف في النموذج الحداثي، فحدث ولا حرج، فتاريخ الحداثة في أكثر مراحله وجوانبه هو تاريخ التسلط، والاستغلال، والاحتلال؛ لذلك يحدد أحد الباحثين الموقف التاريخي للحداثة بأنه: «تاريخ العنف المعرفي»[5]، وهذا عين التناقض الحداثي، تقول كارين آرمسترونج: «كان للحداثة تعصباتها الخاصة

---

(١) جان ماري جوينو: نهاية الديمقراطية (م، س)، ص ١٥٨ - ١٨٠.

(٢) كامنكا: القومية، انظر: العرض الوافي لهذا الكتاب في: د/ فيصل دراج، مجلة المستقبل العربي (بيروت)، عدد (٤) شهر نوفمبر ١٩٧٨م، ص١٨٦.

(٣) كاتبة مشهورة وراهبة كاثوليكية سابقة، بريطانية الجنسية من أشهر المعلقين علي الأديان في العالم، من كتبها تاريخ الله، الحرب المقدسة (الحروب الصليبية)، موجز تاريخ الإسلام، سيرة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، محمد نبي لزماننا، المعركة في سبيل الله (الأصوليات الثلاث: اليهودية – المسيحية – الإسلام).

(٤) كارين أرمسترونج: تاريخ الكتاب المقدس، ترجمة د. محمد صفار، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية وطبعة أولى ٢٠١٠م، ص ١٦٤.

(٥) فيذرستون (وآخرون): محدثات العولمة (م، س) ص١٤٩، ١٥٠.

بها، وفيما وجد البعض العصر الحديث محررًا وآسرًا، خبره آخرون بصفته قامعًا، عدوانيًّا توسعيا ومدمرًا»[١].

ولا يخفى على القارئ أن النشأة الحقيقية لحداثة أوروبا «تكمن في الحيز الاستعماري لا الحضري»[٢].

فعلى سبيل المثال: تعد فرنسا -كما هو معروف- من أكبر مراكز الحداثة الثقافية -، وفي ذات الوقت -كما يقرر أحد الباحثين- هي: «المركز الثقافي للحقبة الاستعمارية»[٣].

وعلى حد تعبير أنتوني كينج[٤]، فإن «حالة الحداثة كانت تقوم على افتراض الآخر المستعمَر بالنسبة للغرب»[٥].

وطبقًا لرول ماير: «فإن لمذهب الحداثة جوانبه المعتمة التي عززت الإمكانيات العميقة الكامنة في السياسة، تعزيزًا هائلاً من خلال رابطة المعرفة / السلطة الجديدة»[٦].

وفي عبارة مركزة وموجزة ورصينة في ذات الوقت يقول عالم الاجتماع هانز جواس: «العنف والحرب هما من مكونات الحداثة بمثل ما هما من أصول نشأتها»[٧].

وبالفعل هذا ما أثبته تاريخ الحداثة، وواقعها المرير، فـ «لقد كان تاريخ الشؤون الدولية طوال الخمسة قرون الفائتة حروب، أو في الأقل استعدادًا لحروب»[٨].

---

(١) كارين آرمسترونج: مسعى البشرية الأزلي (م، س)، ص ٢٥٥.

(٢) (ن، م): ص ١٥٠، ١٥١.

(٣) (ن، م): ص ١٤٦.

(٤) أستاذ تاريخ الفن وعلم الاجتماع - جامعة بينجامتن، نيويورك الولايات المتحدة الأمريكية.

(٥) أنتونى كينج في: محدثات العولمة (م، س) ص١٥٨.

(٦) رول ماير: البحث عن الحداثة... (م، س) ص٢٢، وما بعدها.
- آلان تورين: الحداثة وما بعدها... مصائر الحداثة، ترجمة: قاسم مقداد، محمود موعد، رام الله، مجلة الكرمل، الثقافية، العدد ٥٧ خريف ١٨٩٨م، ص٧٥ - ٩٤.

(٧) هانز جواس (م، س) ص١١٧.

(٨) بول كنيدي: نشوء وسقوط القوى العظمى، ترجمة مالك البديري، الأردن، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ص٨١٤.

وربما يقول قائل: إن الحرب ظاهرة قديمة وجدت في شتى العصور والأزمنة، وفي الواقع هذا أمر مسلم به، ولكن ظاهرة الحروب قد قفزت إلى مراحل متطورة ومعقدة في فترة الحداثة، وما بعدها؛ لذلك يقول إيزنشتات: «فالحرب والإبادة الجماعية لم تكن ظاهرة جديدة تمامًا في التاريخ، لكنها شهدت تحولات جذرية، وتزايدت شدتها مؤدية إلى ظهور أنماط حديثة من البربرية»(1).

ومن الغريب أن فلاسفة الحداثة، وقد فلسفوا الحروب الاستعمارية على أنها من باب الواجب الإنساني بعلة تمدين الشعوب، أو تحضير الأمم الهمجية المتخلفة، ولذا أطلقوا عليها: رسالة الرجل الأبيض، أو عبء الرجل الأبيض، أو تمدين وتحضير الشعوب، أو الوصاية المستنيرة... إلى غير ذلك من المسميات التي أطلقوها.

«لقد كان الاستعمار وفقًا لمعظم الحداثيين، أمرًا ضروريًا، ليساعد على التخلص من النماذج القديمة الهالكة، وحملها على التقدم»(2)، وهذا أمر يثير العجب، كيف يكون انتهاك حريات الشعوب وسيلة لتمدينهم وتعليمهم؟! ولكن قلب الموازين، وتغيير المفاهيم من خصائص الحداثة.

وفي تقديري: أن هذه النزعة العنصرية كامنة في الجذور الثقافية الغربية، أو في البنية التأسيسية لأركان الحضارة الأوروبية بصفة عامة.

وفي هذا الصدد يقول أحد الباحثين في الحضارة الغربية: «وجدير بالذكر أن سفير الولايات المتحدة لدى إنجلترا أعلن في مطلق القرن التاسع عشر، أن العرق الأنجلو ساكسوني الذي انحدرنا منه نحن الأمريكيون لم يتجاوزه أحد في تاريخ الوجود»(3)، وهذا مجرد مثال على إعلانهم على تفوقهم العرقي بصورة سافرة.

وفي صيغة ساخرة يقول أحد الباحثين: «ليس فقط من باب العجرفة يعتقد الغربيون بأنفسهم أنهم مختلفون جذريًا عن الآخرين، إنما أيضًا من خلال اليأس، وعقاب الذات...»(4).

---

(1) س. ن. إيزنشتات: (م، س) ص١٠٥ وما بعدها.

(2) جورج لارين: (م، س) ص٦٨-٦٩.

(3) توماس. سي. باترسون: الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ، ترجمة: شوقي جلال، القاهرة المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة (٢٧١)، ط١، ٢٠٠١م، ص٣٦.

(4) برنيو لاتور: (م، س)، ص١٩٨.

ومن الشواهد التاريخية الدالة على تغلغل النزعة التسلطية، والميل إلى العنف في داخل الإطار الحداثي، هو أن الفاشية، والنازية، والشيوعية، وغير ذلك من النزعات العنصرية، والتدميرية نشأت في ظلال الحداثة، وأكلت في موائدها، وفي هذا السياق يقول جودن ثيربورن[١]: «والحداثة التي ابتكرت الفردية، وارتقت بها أفرزت القومية، والشيوعية، والفاشية أيضًا، وكانوا جميعًا أبناءها الشرعيين بدرجة متساوية، وكانوا جميعًا في بيت العائلة، وهو الحداثة»[٢].

ورغم ذلك فإن «نظرية التحديث -كما يقول هانز جواس- لا تزال تتعلق بحلم عصر حديث، والنزاعات التي يستخدم فيها العنف، كجوانب من مرحلة «ما قبل تاريخ» البشرية المتمدنة، وإن تفجرت مثل هذه الحروب والنزاعات، فيتوجب اعتبارها من مخلفات عصر زائل لم تشرق عليه بعد أضواء التنوير»[٣].

وفي الحقيقة هذا تناقض واضح ينسب لهذا التيار، وقد أقر بذلك إيزنشتات حيث قال: «فقد كانت -أي: الحداثة- منذ بدايتها مسكونة بالمتناقضات والتعارضات»[٤].

وقد حاولت الحداثة أن تعالج متناقضاتها، فأوقعت نفسها في متناقضات جديدة، فعلى سبيل المثال: كان من وسائل علاجها لمتناقضاتها الاقتصادية الداخلية وسيلة البحث عن المستعمرات، واستغلالها كمصادر للمواد الخام والعمالة، وهي وسائل تنتمي إلى شريعة الغابة، وليس العقلاء من البشر، وفي لحظة صفاء مع النفس، وتحليل لتاريخ الأمم الأوروبية يقول جان ماري بيلت: «وما أقرب مجتمعاتنا بعد من شريعة الغاب التي تتخذها ذريعة، فتقر بها مبدأ الحق للأقوى»[٥].

يكفي مراجعة مخلفات، وآثار الحرب العالمية الأولى والثانية؛ لتعرف الصلة بين الحداثة، والعنف؛ فإن «الحرب كشفت عن العنصر الهمجي في المجتمعات

(١) أستاذ علم الاجتماع، جامعة جوتبرج، السويد.

(٢) جورن ثيربورن: مسارات نحو الحداثة وعبرها في: مايك فيذرستون (م، س)، ص١٩٦.

(٣) هانز جواس: حداثة الحرب.. (م، س)، ص١١٩.

(٤) بخصوص هذا المعنى يراجع: أدريين كوخ: (م، س) ص٢٠.

(٥) جان ماري بيلت: (م، س) ص٢٧٥.

الحداثية»[١]، وهذا مما جعل بعض الباحثين يحدد مفهوم الحداثة في نقطتين: العنصرية والعنف؛ إذ صورها على أنها «رأي عنصري المركز نشأ في حقبة من التاريخ، ومن إقليم جغرافي معين»[٢].

لقد أصبح العنف رمزًا من رموز الحداثة، وفي هذا الإطار نفسه يصدق القول: «بأن القنبلة الذرية رمز لأزمة الحضارة الغربية»[٣].

وفي هذا السياق يتساءل عالم الاجتماع، والقانون الدكتور جاستون بوتول[٤] بمرارة، وقلب مكلوم حيث يقول: «هل وصلت الإنسانية اليوم إلى مستوى من الوحشية والعنف أكثر مما وصلت إليه؟»[٥].

٨- أزمة الوعود الحداثية:

إن تاريخ الحداثة والتحديث يوضح أن الوعود الحداثية كانت مجرد أماني وأحلام، بل يمكن القول: بأنها كانت مجرد أوهام، فلم يتحقق ما زعمت به هذه المنظومة الفكرية من تحقيق السلام الدولي، وإيجاد المجتمعات البشرية الفاضلة مجتمعات بدون كوارث أو حروب، وفشلت في محاولة تحقيق السعادة، لقد أصبحت فكرة التقدم مجرد وهم، والأمل في السلام مجرد حلم ضائع.

وفي هذا الإطار: يلاحظ مارشال بيرمان أن برنامج الحداثة لا أساس له من الصحة، والفاعلية في تحقيق وعوده، ويرى أن ما تنتجه الحداثة مجرد مظاهر شكلية، فقدرة الحداثة قاصرة حسب تعبيره: «على توليد أشكال من الاستعراض الخارجي من التصاميم البراقة من المشاهد الزاهية المبصرة إلى درجة تستطيع معها أن تعمى أبصار حتى أكثر النفوس استبصارًا إزاء إشعاع حياتها الخاصة الأكثر حلكة في الداخل»[٦].

---

(١) توماس سي: بانزستون: (م، س) ص٦٥، وفي آثار الحربين، ينظر: روبرت أرتيجاني (م، س) ص١٢٤.

(٢) انظر: د. أنيس الزمان، أنور عبد الملك (تحرير): تغيير العالم، سلسلة الثقافة والفكر (٣)، ترجمة: فؤاد كامل، القاهرة: نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٨٤م، ص٣٤.

(٣) يراجع بصفة موسعة: أدريين كوخ (م، س) ص٦.

(٤) أستاذ علم الاجتماع، دكتوراه في الآداب والحقوق، ونائب رئيس المعهد الدولي لعلم الاجتماع الأسبق.

(٥) جاستون بوتول: تاريخ علم الاجتماع، ترجمة: تمنيم عبدون، مراجعة، د. جلال صادق، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، سلسلة من الشرق والغرب (٧٨)، (د، ت)، ص١٤٨.

(٦) مارشال بيرمان: حداثة التخلف.. (م، س) ص١٢٨، ١٢٩.

وينتهي بيرمان إلى نتيجة مفادها: «أن الحداثة من خلال مظاهرها البراقة قد تحولت إلى صنم معبود»[١].

ويؤكد ألكسندر آدلر[٢] على هذه القضية، فيقول: «إن العالم تصنعه الأوهام الملازمة له، وقد وقع قرننا العشرون تحت وطأة فكرة عن الحداثة كثيرًا ما جعلته يزرح تحت وهم أنه لم يسبقه إليها عصر آخر»[٣].

ومن أجل ذلك كانت النظرة الحداثية لمسيرة التاريخ غير منطقية، وفي هذا المقام يقول أحد الباحثين: «لم تعد أدلوجة التقدم محتملة، فالتاريخ لا يسير قدمًا إلى هدف معلوم بكيفية لا مفر منها، ولن يكون الغد بكيفية آلية، أفضل من اليوم»[٤].

ويؤكد الكثير من الباحثين على أن مقولة تجاوز الماضي مجرد وهم [٥].

والدليل على ذلك فشل الأحلام التاريخية لمنظومة الحداثة في التقدم، والمدينة، والتحضر، والسلام، والأمن.

وفي دراسة مثيرة تعرضت لقصة الفشل التاريخي لمشروع الحداثة، وجاء فيها ما يلي: «إن نداء العصر الجديد هو لينقذ نفسه من يستطيع ذلك»، ولكن من هو هذا الذي يستطيع ذلك؟ فانتصار الرأسمالية لا يعني أبدًا «نهاية التاريخ» التي تحدث عنها الفيلسوف الأمريكي فرنسيس فوكوياما في عام ١٩٨٩م، إنما هو يعني نهاية ذلك المشروع المسمى بكل جرأة وغرور: «الحداثة»، فثمة فعلًا تحول تاريخي بأبعاد عالمية؛ إذ لم يعد التقدم والرخاء، بل صار التدهور الاقتصادي والتدمير البيئي والانحطاط الثقافي هي الأمور التي تخيم بطابعها على الحياة اليومية للغالبية العظمى من البشرية»[٦].

---

(١) (ن، م): ص ١٥٧.

(٢) مقدم برنامج أربعاء التاريخ على القناة الفرنسية الألمانية آرتيه، ومعد الافتتاحيات في إذاعة فرنسا الثقافية.

(٣) ألكسندر آدلر: القرن العشرون لم يأت بجديد: ترجمة: نجوى حسن، الكويت، مجلة الثقافة العالمية، العدد ١٠٣ نوفمبر، ديسمبر ٢٠٠٠م، ص٦.

(٤) جان ببيير فارنين: عولمة الثقافة وأسئلة الديمقراطية (م، س) ص١٦٠.

(٥) انظر: رينيه هويغ: (م، س)، ص٦٤، وما بعدها.

(٦) هانس بيترمارتين: هَار الدشومان: فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية. ترجمة: د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم، د. رمزي زكي الكويت: سلسلة عالم المعرفة عدد (٢٣٨)، جمادى الآخرة ١٤١٩هـ، أكتوبر ١٩٩٨م، ص٦٩.

وفي تحليل عميق للغاية ودقيق في ذات الوقت توصل فيه ألبرت أنيشتين الفيزيائي الكبير إلى «أن العالم الجديد قد قدم وعدًا بالتحرر من الخوف، ولكن الخوف في الواقع قد ازداد، وقدم وعدًا بالتحرر من العوز غير أن المجاعة تهدد اليوم أجزاء كبيرة من العالم في حين أن أجزاء أخرى تمرح في رغد من العيش»[١].

وهذه الحالة هي التي دفعت المفكر المعروف إريك فروم إلى أن يسمي التقدم الغربي بـ«الوهم العقيم»[٢]، فهل قرأ دعاة الحداثة العربية في بلادنا الإسلامية كلام هؤلاء النقاد الغربيين، أم أن الهوى عليهم غالب، حقًّا: «إن ثقافة الغرب ثقافة يسودها الوهم»[٣]. إن العديد من المفكرين في أوروبا اعتبر الحداثة قد أصابها العقم، بل يدعون موتها، واستخرجوا لها شهادة الوفاة، ولكن للأسف بعدما أضرمت سيوف القتل، والتدمير في معالم الحياة الغربية.

وفي عبارة مؤيدة لما ذكر، ولها وزنها لأحد النقاد الكبار في عام ١٩٧٩م ذهب فيها: «إلى أن نظرية التحديث كمرجعية ماتت، وأن كرامة الميت دفنه»[٤].

فقد أشارت العبارة إلى مدى تعمق التأزم الحداثي، من خلال النظر في منتجات الحداثة وآثارها، وما أفرزته من مصائب نفسية، وكوارث عميقة في مجال الروح، فطمست صفاء الفطرة، وأضاعت نقاء المعاني الإنسانية الحقة، وهدمت قواعد العقول السليمة، وحقًّا ما قاله برينولا تور[٥] في دراسته النقدية لمشروع الحداثة مختصرًا أقوال جميع النقاد الغربيين معبرًا عنهم بقوله: «والجميع يقولون: باختصار لنكن أعداء الحداثة»[٦].

(١) ألبرت أنيشتين: (م، س) ص ٩٩.

(٢) أريك حزوم: الإنسان بين الجوهر والمظهر (م، س)، ص ١٩ وما بعدها.

(٣) انظر: د. أنيس الزمان، د. أنور عبد الملك (تحرير): تغيير العالم (م، س) ص ٧٢.

(٤) إيمانويل ولرشتاين: انظر: هانز جواس: حداثة الحرب.. (م، س) ص ١١٧.

(٥) عالم اجتماع غربي معاصر.

(٦) برينولا تور: لم نكن حداثيين أبدًا (م، س) ص ٢٨.





المراجع

مراجع

-أولًا: كتب اللغة والمعاجم العربية:

١. تاج العروس، للإمام السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي الحنفي لبيا: دار ليبيا للنشر، ط١، ١٣٠٦هـ.

٢. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للإمام إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٣. العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٤. القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بيروت: دار الجيل (د ت).

٥. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تح: د. عدنان درويش، محمد المصري، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٦. لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري، بيروت: دار صادر، ط١، ٢٠٠٠م.

٧. مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، للشيخ محمد طاهر الصديقي الهندي الفتني الكجراتي، الهند، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الركن، سنة ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

٨. مجمع البحرين، للشيخ فخر الدين الطريحي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط ١٩٨٥م.

٩. مجمل اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تح: الشيخ هادي حسن حمودي الكويت: منشورات معهد المخطوطات العربية، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٠. المحيط في اللغة، الصاحب إسماعيل بن عباد، تح: الشيخ محمد حسن آل ياسين، العراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ط١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١١. مختار الصحاح، للإمام محمد أبي بكر بن عبد القادر الرازي، بيروت: مكتبة لبنان، ط ١٩٨٦م.

١٢. المشرف المعلم في ترتيب الإصلاح على حروف المعجم، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري الحنبلي، تح: ياسين محمد السواس، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٣. المصباح المنير، للعلامة أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٣٠هـ -١٩١٢م.

١٤. المعجم الفيصل، معجم لغة عربية أواخر، أحمد قبش، دمشق: مطبعة الجهاد، ط١، ١٩٨٥م.

١٥. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

١٦. المغرب في ترتيب المعرب، الإمام ناصر بن عبد السيد المطرزي الحنفي الخوارزمي، بيروت: دار الكتاب العربي (د ت).

١٧. المنجد في اللغة والإعلام، بيروت: دار المشرق، ط٢٢، ١٩٨٦م.

ثانيًا: الموسوعات العامة ودوائر المعارف والمؤتمرات:

١٨. الإيمان الكاثوليكي نصوص تعليمية، تقديم الأب جرفيه دوميج اليسوعي، تر: صبحي حموي اليسوعي، بيروت: دار المشرق، ط١، ١٩٩٩م.





١٩. معجم الإيمان المسيحي، الأب صبحي حموي اليسوعي، مراجعة الأب جان كوربون، بيروت: دار المشرق، بالتعاون مع مجلس كنائس الشرق الأوسط، ط١، ١٩٩٤م.

٢٠. معجم علم الاجتماع تحرير: دينكن ميشيل، تر: د. إحسان محمد الحسن العراق: دار الرشيد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام ،سلسلة الكتب المترجمة (٧٩)، ط ١٩٨٠م.

٢١. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٩٧م.

٢٢. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبه، القاهرة: دار قباء، ط٤، ١٩٩٨م.

٢٣. المعجم الفلسفي المختصر - تر: توفيق سلوم، موسكو: دار التقدم، ط ١٩٨٦م.

٢٤. معجم المصطلحات الاجتماعية، د. خليل أحمد خليل، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٥م.

٢٥. معجم مصطلحات عصر العولمة، د. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، القاهرة: الدار الثقافية، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٢٦. معجم المصطلحات الفلسفية، د. خليل أحمد خليل، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٥م.

٢٧. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعد، تونس: دار الجنوب، ط ١٩٩٨م.

٢٨. موجز تاريخ الفلسفة - جماعة من الأساتذة السوفيات، تر: د. توفيق سلوم، بيروت: دار الفارابي، ط١، ١٩٨٩م.

٢٩. المورد قاموس إنكليزي عربي، منير البعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط٣٨، ٢٠٠٤م.

٣٠. موسوعة أعلام الفلسفة - العرب والأجانب، زوني إيلي ألفا مراجعة، د. جورج نخل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٣١. موسوعة السياسة، تحرير د. عبد الوهاب الكيالي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩١م.

٣٢. الموسوعة السياسية المعاصرة، نبيلة داود القاهرة: مكتبة غريب، ط ١٩٩١م.

٣٣. موسوعة العلوم السياسية، تحرير: محمد محمود ربيع، إسماعيل صبري مقلد، الكويت: جامعة الكويت، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، وزارة الإعلام الكويتية، ط ١٩٩٣/ ١٩٩٤م.

٣٤. موسوعة لالاند الفلسفة، أندريه لالاند، تر: د. خليل أحمد خليل، بإشراف أحمد عويدات، باريس، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧١م.

35. Encylopedia Britannica, inc William Benton, publisher, chicago founded (1974).

36. the oxford English Dictionary (1933).

37. webster›s new World Dictionary of the American languge the world. Newyork (1960).

ثالثا : مراجع الحداثة الغربية :

١. الإبيستيمولوجيا أو نظرية المعرفة في المفهومين الرأسمالي والاشتراكي، د. محمود عبد المولى، تونس: الشركة التونسية، ط٢، ١٩٩١م.

٢. آراء فلسفية في أزمة العصر، أوريين كوخ، تر: محمود محمود، القاهرة: الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر (نيويورك)، ط١، ١٩٦٣م.

٣. الاستنارة الدينية والتفكير العلمي، تحرير أندريه زكي، القاهرة: دار الثقافة: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٤م.

٤. الأسس الفلسفية للعلمانية، د. عادل ضاهر بيروت، لندن: دار الساقي، ط١، ١٩٩٣م.

٥. الأسـس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، خديجـة العزيزي، تقديم ناصيف نصار، بيروت: بيسان، ط١، ٢٠٠٥م.

٦. أسطورة الإطـار في دفاع عن العلم والعقلانية، كارل بوبر، تر: يمنى طريف الخـولي، الكويت: عالم المعرفة (٢٩٢)، أبريـل مايو ٢٠٠٣م، المحرم، صفر ١٤٢٤هـ.

٧. الأسطـورة والحداثة: أحلام محالة إلى التقاعد، حول رواية: دون كازمورو، بـول. ب. ديكسون، تر: خليل كلفت، القاهـرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٨م.

٨. الإسـلام شريكا، دراسات عن الإسلام والمسلمـين، فريتس شتيبات، تر: د. عبد الغفار مكاوي الكويت: عالم المعرفة، (٣٠٢) أبريل ٢٠٠٤م.

٩. الإسلام في القرون الوسطى، دومينيك سورديل، تر: علي المقلد، بيروت: دار التنوير، ط١، ١٩٨٣م.

١٠. الاشتراكيـة والشيوعيـة - خروشـوف، موسكو: دار الطبـع والنشر باللغات الأجنبية، ط١، ١٩٦٣م.

١١. أعـلام الفلسفة السياسية المعاصرة، أنطـوني دي كرسبني/ كينيث مينوج، تر: د. نصار عبد الله، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ١٩٩٦م.

١٢. الإمبراطوريـة - إمبراطوريـة العولمـة الجديـدة، مايكل هـاردت، أنطوينو نيغرى، تر: فاضل جنكر، الرياض: العبيكان، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

١٣. الإمبراطورية الكونية الصراع ضد الهيمنة الأمريكية، السيد يس، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٤م.

١٤. أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، دافيد لوبر وتون، تر: محمد عرب صاصيلا بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٥. أوهام الهوية، دار يوش شايغان، تر: محمد علي المقلد، بيروت: دار الساقي، ط١، ١٩٩٣م.

١٦. إيديولوجيا الحداثة بين المثاقفة والفصام الحضاري، د. غد يغوار مرشو دمشق: الأهالي، ط١، ١٩٩٢م.

١٧. الإيديولوجيا والهوية الثقافية (الحداثة وحضور العالم الثالث)، جورج لارين تر: فريال حسن خليفة، القاهرة: مدبولي، ط١، ٢٠٠٢م.

١٨. الأيديولوجية، جون بلاميناتز، ترجمة د. إسماعيل علي سعد، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط١، ١٩٩٠م.

١٩. الأيديولوجية وثائق من الأصول الفلسفية، ميشيل فاديه، تر: د. أمينة رشيد سيد البحراوي، بيروت: دار التنوير، ط١، ١٩٨٢م.

٢٠. البحث عن الحداثة، رول ماير، تر: شريف يونس، القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، ط١، ٢٠٠٠م.

٢١. بعيدًا عن اليسار واليمين مستقيل السياسيات الراديكالية، أنطوني جيدنز تر: شوقي جلال، الكويت: عالم المعرفة، العدد (٢٨٦)، أكتوبر ٢٠٠٢م - رجب ١٤٢٣هـ.

٢٢. بنية الثورات العلمية، توماس كون، تر: شوقي جلال، الكويت: عالم المعرفة (١٦٨)، جمادى الآخرة ١٤١٣هـ، ديسمبر ١٩٩٢م.

٢٣. - البنيوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها، د. عبد الوهاب جعفر، القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٨٩م.

٢٤. تاريخ الفكر السياسي، جان توشار (وآخ)، تر، د. علي مقلد، بيروت: الدار العالمية، ط١، ١٩٨٧م.





٢٥. تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، بوخينسكي، تـر: د. محمد عبد الكريم الوافي ليبيا: منشورات جامعة قار يونس.

٢٦. تاريخ الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ول ديورانت، بيروت: مكتبة المعارف، تر: د. فتح الله محمد المشعشع، ط٦.

٢٧. تأملات في عصر الرنيسانس، د. حسين فوزي، القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٨٤م.

٢٨. تحرير المرأة، قاسم أمين، القاهرة: مكتبة الآداب، طبعة ١٣١٦هـ - ١٨٩٩م.

٢٩. تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون، تـر: شوقي جلال، الكويت، عالم المعرفة، العدد (٨٢) محرم ١٤٠٥هـ، تكتوبر ١٩٨٤م.

٣٠. تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال، تر: د. جورج طعمة، مراجعة برهان دجاني بيروت: دار الثقافة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، ط٢، ١٩٦٦م.

٣١. تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ١٩٨٩م.

٣٢. ثقافة العولمة القومية والعولمة والحداثة، مايك فيذرستون، تر: عبد الوهاب علوب القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٥م.

٣٣. الحداثة - ما لكم براد بري، جيمس ما كفارلن، تر: مؤيد حسن فوزي العراق: وزارة الثقافة والإعلام، دار المأمون، ط١، ١٩٨٧م.

٣٤. حداثة التخلف تجربة الحداثة، مارشال بيرمان، تر: فاضل جتكر، دمشق: مؤسسة عيبيال للنشر، ط١، ١٩٩٣م.

٣٥. الحداثة، دفاتر فلسفية (نصوص مختارة) تر: محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي الدار البيضاء: دار توبقال، ط٢، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

٣٦. الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هبرماس، محمد نور الدين أفاية، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ط١، ١٩٩١م.

٣٧. الحداثة وما بعد الحداثة، بيتر بروكر، تر: د. عبد الوهاب علوب، مراجعة: د. جابر عصفور، أبو ظبي: منشورات المجتمع الثقافي، ط١، ١٩٩٥م.

٣٨. الحداثة وما بعد الحداثة، د. عبد الوهاب المسيري، د. فتحي التريكي، دمشق: دار الفكر ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٣٩. الحداثة وما بعد الحداثة، د. محمد سبيلا، الدار البيضاء: توبقال للنشر، ط١، ٢٠٠٠م.

٤٠. الحضارة الغربية الفكرة والتاريخ، توماس سي. باترسون، تر: شوقي جلال، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠١م.

٤١. خدعة التكنولوجيا، جاك الول، تر: د. فاطمة نصر، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٤م.

٤٢. ديكارت: ديف روبنسون، كريس جارات، تر: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠١م.

٤٣. الدين الطبيعي، جاكلين لاغريه، تر: منصور القاضي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م.

٤٤. الدين في المجتمع العربي، أبحاث ندوة الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالقاهرة خلال الفترة (٤ - ٧ أبريل ١٩٨٩) بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٠م.

٤٥. الدين والعقل الحديث، ولتر تيس، القاهرة: مدبولي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط١، ١٩٩٨م.

٤٦. رأسمالية القرن ٢١، روبرت هيلبر ونر، تر: كمال السيد، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٤٧. رسالة في التسامح، جون لوك، تر: منى أبو سنة، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٥م.

٤٨. رؤى مستقبلية، كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين، ميتشيو كاكو، تر: د. سعد الدين خرفان، مراجعة: محمد يونس، الكويت: عالم المعرفة، عدد (٢٧٠) يونيو ٢٠٠١م.

٤٩. رواد الفلسفة الحديثة، ريتشارد شاخت، تر: د. أحمد حمدي محمود القاهرة: مكتبة الأسرة، ١٩٩٧م.

٥٠. روسو: ديف روبنسون، أوسكار زاريت، تر: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م.

٥١. الرومانسية، دونكان هيث/ جودب بورهام، تر: عصام حجازي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م.

٥٢. سارترك فيليب تودي/ هوارد ريد - القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط١، ٢٠٠٢م.

٥٣. سمات الحداثة في الشعر العربي المعاصر، د. حسن فتح الباب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٧م.

٥٤. صور دريدا ثلاث مقالات عن التفكيك، جاتيريا سبيفاك/ كريستوفر نوريس، تر: حسام نايل، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م.

٥٥. طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد، رايموند ويليامز، تر: فاروق عبد القادر، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد (٢٤٦)، يونيو ١٩٩٩م.

٥٦. عرض تاريخي للفلسفة والعلم، أ. وولف، تر: محمد عبد الواحد خلاف، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٤٤م.

٥٧. عصر التنوير، ليود سبنسر، أندرزيجي كروز، تر: د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م.

٥٨. عصر العقل - ستيوارت هامبشر، تر: د. ناظم طحان، سورية: دار الحوار للنشر، ط٢، ١٩٨٦م.

٥٩. العقل في القرن العشرين، برتران سان - سرنان، تر: د. فاطمة الجيوشي دراسات فلسفية (٥٥)، دمشق: وزارة الثقافة، ط١، ٢٠٠٠م.

٦٠. علم الاجتماع، أنتوني غدنز، تر: د. فايز الصياغ بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مؤسسة ترجمان ط١، ٢٠٠٥م.

٦١. علم الاجتماع، ريشارد أوزبرن/ وبورن فان لون، تر: حمدي الجابري مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م.

٦٢. علم اجتماع الأزمة: تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في رحلة الحداثة وما بعد الحداثة، د. أحمد مجدي حجازي، القاهرة: دار قباء، ط١، ١٩٩٨م.

٦٣. العلمانية، غي هارشير، تر: رشا الصباغ، تدقيق: د. جمال شحيد دمشق: المدى، ط١، ٢٠٠٥م.

٦٤. العلم والدين والفلسفة، إميل بوترو، تر: د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٧٣م.

٦٥. - العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية، دونالدر. هيل، تر: د. أحمد فؤاد باشا، الكويت: عالم المعرفة (٣٠٥) يوليو ٢٠٠٤م، جمادى الأولى ١٤٢٥هـ.

٦٦. عن الحرية، جون ستيوارت مل، تر: عبد الكريم أحمد، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٠م.

٦٧. عندما تغير العالم، جيمس بيرك، تر: ليلى الجبالي، مراجعة: شوقي جلال الكويت: عالم المعرفة العدد (١٨٥)، ذو القعدة ١٤١٤هـ - مايو ١٩٩٤م.

٦٨. عن المنهج العلمي - رينيه ديكارت، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠٠م.





٦٩. عـودة الوفـاق بين الإنسـان والطبيعة، جـان ماري بيلت، تـر: السيد محمد عثمان، الكويت: عالم المعرفة (١٨٩) ربيع أول ١٤١٥هـ، سبتمبر ١٩٩٤م.

٧٠. عولمة الثقافة وأسئلة الديمقراطية جان بيير فارنين، ت: عبد الجليل الأزدي، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٧١. العولمـة النظرية الاجتماعية والثقافة الكويتية، رونالد روبرتسون، تر: أحمد محمـود، نورا أمين، مراجعة وتقـديم محمد حافظ دياب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٨م.

٧٢. العولمـة وأفريقيـا، كوامي ننسن، توكومبي لومومبـا كاسونجوت: د. حمدي عبـد الرحمـن/ رانيا حسين، سلسلة بحـوث أفريقية، جامعـة القاهرة: كلية الاقتصـاد والعلـوم السياسيـة ١٤٢١هـ، ٢٠٠١، نشـر برنامـج الدراسـات المصرية الإفريقية، الجمعية الإفريقية للعلوم.

٧٣. العولمـة والوطـن العربي، تحرير، صلاح سالم زرنوقـة قضايا التنمية العدد (٢٣)، القاهـرة: مركـز دراسات وبحوث الـدول النامية -كليـة الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القارة: ط١، ٢٠٠٢.

٧٤. الغـرب والعالم، تاريخ الحضارة من خلال موضوعـات، كافين رايلي تر: د. عبد الوهاب المسيري، هدى حجازي، مراجعة: د. فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفـة الجـزء الأول (٩٠)، رمضان ١٤٠٥هـ يونيـو ١٩٨٥م، الجزء الثاني (٩٧) ربيع الآخر ١٤٠٦هـ، يناير ١٩٨٦م.

٧٥. الفاشيـة والنازية، ستيوارت هـود، ليتزا جانستر، تـر: د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٣م.

٧٦. فجـر العلـم الحديث، توبي أ. هاف، تر: د. أحمـد محمود صبحي، الكويت: عالم المعرفة (٢٢٠)، ذو القعدة ١٤١٧هـ - أبريل ١٩٩٧م.



٧٧. فخ العولمة الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، هانس بيتر مارتين، هارالد شومان، تر: د. عدنان عباس علي، مراجعة د. رمزي زكي الكويت: عالم المعرفة، (٢٣٨) جمادى الآخرة ١٤١٩هـ، أكتوبر ١٩٩٨م.

٧٨. الفردية قديمًا وحديثًا، جون ديوي، تر: خيري حماد، مراجعة مروان الجابري، القاهرة: مكتبة الأسرة، ط١، ٢٠٠١م.

٧٩. فرويد: ريتشارد أبيجنانسي/ أوسكار زارتي، تر: جمال الجزيري القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٣م.

٨٠. الفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين -ل- باومر، تر: د. أحمد حمدي محمود القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٨٧م.

٨١. الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، بول هازار، تر: د. محمد غلاب، مراجعة د. إبراهيم دكور، بيروت: دار الحداثة، ط٢، ١٩٨٥م.

٨٢. الفكر الحر، أندريه ناتاف، تر: رندة بعث، مراجعة د. جمال شحيد بيروت: دار المدى، ط١، ٢٠٠٥م.

٨٣. الفكر العربي، محمد أركون، تر: د. عادل العوا، بيروت/ باريس: منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٥م.

٨٤. - الفلسفة الحديثة نصوص مختارة، تر: محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي الرباط: دار الأمان، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٨٥. - فلسفة العصر الوسيط آلان دي ليبرا، تر: د. مصطفى ماهر، القاهرة: دار شرقيات، والمركز الفرنسي للثقافة والتعاون، قسم الترجمة والنشر، ط١، ١٩٩٩م.

٨٦. الفلسفة في أوروبا الوسيطة وعصري النهضة والإصلاح، د. علي زيعور، بيروت: المكتب العالمي للنشر، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.





٨٧. الفلسفة المعاصرة في أوروبا، إ.م بوشنسكي، تر: د. عزت قرني الكويت: سلسلة عالم المعرفة، عدد (١٦٥) ربيع أول ١٤١٣هـ - سبتمبر ١٩٩٢م.

٨٨. الفلسفة الوجودية، د. زكريا إبراهيم، سلسلة اقرأ (١٦١)، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦م.

٨٩. فورد مادوكس فورد و... الحداثة دراسات نقدية، د. لطيفة الزيات القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٩٩٦م.

٩٠. فوكو: كريس هوروكس/ زوران جفتيك، تر: د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة: ط١، ٢٠٠٢م.

٩١. في تاريخ الدين والفلسفة، هايزيش هايني، تر: صلاح حاتم، سوريا: دار الحوار، ط١، ١٩٨٨م.

٩٢. القول الفلسفي للحداثة، هبرماس، تر: فاطمة الجيوشي، سلسلة دراسات فلسفية وفكرية (١٧)، سوريا: منشورات وزارة الثقافة، ط١، ١٩٩٥م.

٩٣. قيمة التاريخ، جوزف هورس، تر: نسيم نصر، بيروت/ باريس: عويدات، ط٣، ١٩٨٦م.

٩٤. كانط: كرستوفروانت/ أندزجي كليموفسكي، تر: د. إمام عبد الفتاح إمام القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م.

٩٥. ماكيا فللي، باتريك كيري/ أوسكار زاريت، تر: إمام عبد الفتاح إمام القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٣م.

٩٦. ما هي الوجودية، جان فال (وآخ) تر: د. عبد المنعم الحفني القاهرة: مدبولي، ط٢، ١٩٧٧م.

٩٧. المجتمع المدني عند توماس هوبز وجون لوك، د. فريال حسن خليفة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠٠٥م.



٩٨. محاضرات في فلسفة التاريخ، هيجل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير ط٢، ١٩٨١م.

٩٩. محدثات العولمة، مايك فيندرستون وآخرون، تر: عبد الوهاب غلوب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٠م.

١٠٠. محنة الديمقراطية، هارولد لاسكي، الجزء الثاني، سلسلة اخترنا لك (٦٦) الجمهورية العربية المتحدة، مطابع شركة الإعلانات الشرقية بالقاهرة، (د ت).

١٠١. مدرسة فرانكفورت: بول - لوران أسون ماتر: د. سعاد حرب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

١٠٢. مدخل إلى ما بعد الحداثة، إعداد وترجمة: أحمد حسان، كتابات نقدية (٢٦)، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، مارس ١٩٩٤م.

١٠٣. المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، د. شكري محمد عياد الكويت: عالم المعرفة، عدد (١٧٧)، ربيع أول ١٤١٤هـ، سبتمبر ١٩٩٣م.

١٠٤. مسائلة العولمة الاقتصاد الدولي وإمكانيات التحكم، بول هيرست/ جرهام تومبسون، تر: إبراهيم فتحي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٩م.

١٠٥. - مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، آفاق جديدة للفكر الإنساني (تحرير): أوليفر ليمان، تر: مصطفى محمود محمد، مراجعة د. رمضان بسطاويسي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة رقم (٣٠١)، مارس ٢٠٠٤م.

١٠٦. مستقبلنا المشترك إعداد: اللجنة العالمية للبيئة والتنمية، تر: محمد كامل عارف، مراجعة. د. علي حسين حجاج، الكويت: عالم المعرفة (١٤٢) ربيع أول ١٤١٠هـ، أكتوبر ١٩٨٩م.

١٠٧. المعبود الذي هوى آراء في الشيوعية، آرثر كوستلر (وآخ) تر: عباس حافظ القاهرة: دار الكتب الحديثة، (د ت).

١٠٨. من الحداثة إلى العولمة، ج. تيمونز روبيرتس، تر: سمر الشيشكلي، مراجعة: محمود ماجد عمر، الجزء الأول، الكويت: عالم المعرفة، عدد (٣٠٩) نوفمبر ٢٠٠٤م، والجزء الثاني، الكويت: عالم المعرفة، عدد (٣١٠) ديسمبر ٢٠٠٤م.

١٠٩. موجز تاريخ الزمان ستيفن هوكنغ، ت/ عبد الله حيدر، مراجعة د. محمد دبس بيروت: أكاديميا، ط١، ١٩٩٠م.

١١٠. نافذة على مسرح الغرب المعاصر دراسات وتجارب، فاروق عبد القادر القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر، (١١)، ط١، ١٩٨٧م.

١١١. النظرية النقدية، ستيوارت سيم، بورين فان لوون، تر: جمال الجزيري، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م.

١١٢. نقد الحداثة، آلان تورين، تر: أنور مغيث، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٧.

١١٣. نهاية التاريخ، فرانسيس فوكو ياما، تر: د. حسين الشيخ، بيروت: دار العلوم العربية، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١١٤. نهاية الحداثة (الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة ١٩٨٧م) جياني فاتيمو، تر: د. فاطمة الجيوشي، دراسات فكرية (٣٧) دمشق: وزارة الثقافة، ط١، ١٩٩٨م.

١١٥. نهاية الديمقراطية، جان ماري جونيو، ليبيا: الدار الجماهيرية، ط١، ١٩٩٥م.

١١٦. نهاية الفلسفة دراسة في فكر هيجل، د. وائل غالي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٠م.

١١٧. نهاية الماركسية، شوقي جلال، القاهرة: سينا للنشر، ط١، ١٩٩٤م.



١١٨. هكذا تكلم زرادشت، فريدريك نيتشه، تر: فليكس فارس، بيروت: دار القلم، (د ط، د ت).

١١٩. هيجل أو المثالية المطلقة، د. زكريا إبراهيم، القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠م.

١٢٠. هيجل: ليود سبنسر، أندرزجي كروز، تر: إمام عبد الفتاح إمام القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٢م.

١٢١. الوجودية، ريتشارد أبيجانسي، أوسكار زاريت، تر: حمدي الجابري، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م.

١٢٢. الوجودية مذهب إنساني، جان بول سارتر، تر: د. عبد المنعم الحفني، القاهرة: مدبولي، ط٤، ١٩٧٧م.





مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة



ص . ب ٢٤١٤٧٠ الرمز البريدي ١١٣٢٢ الرياض المملكة العربية السعودية

هاتف ٠٠٩٦٦١٤٥٣٩٨٨٣ - فاكس ٠٠٩٦٦١٤٥٣٢١٥٧

markazfekr@hotmail.com

الموقع الإلكتروني www.al-fikr.com